

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 4 2011



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная
коллегия

И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
О.Ю. Васильева
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
С.А. Мозговой
Н.Л. Мухелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орёл Н.Н.
Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

История религий

- Осипова О.В.* Посвятительные надписи в древнегреческих исторических сочинениях 3
Криничная Н.А. Легенды об обмираниях: предпосылки попадания на «тот свет» 9
Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Аляске 20

Религии России

- Воронцова И.В.* Революция и религия в дискуссии 1906-1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и др. 28
Федирко О.П. Методы и эффективность религиозной пропаганды общин ЕХБ на Дальнем Востоке в 20-30-х гг. XX в. 40
Болхосоев С.Б. Служители шаманистских культов у предбайкальских бурят конца XX – начала XXI вв. (на основе полевых материалов) 49

Религии Востока

- Калита Е.В.* Устройство мукденского приказа церемоний, его административная и религиозная деятельность при династии Цин 56
Прахт Д.В. Община бахаи в Средней Азии в конце XIX – начале XX вв. 60
Маленкова А.А. Религиозный мир китайцев Дальнего Востока СССР в 1920-30-х гг. 65

Новые религиозные движения

- Аюшеева Д.В.* Основные особенности и тенденции распространения тибетского буддизма на Западе 74

Философия религии

- Малевиц Т.В.* Когнитивные аспекты дескриптивной невыразимости мистического опыта 81
Карабыков А.В. О роли языка в эпистемологии Фомы Аквинского 88

Религиозная философия

- Бражников И.Л.* Эсхатологическое измерение историософского текста 98
Шахматова Е.В. Спиритические практики Серебряного века в контексте древнеиндийской философии ... 108
Леонтьев Ю.А. Русская религиозная философия: теософское и философское отношение к Софии 116
Романько Ю.И. Античные истоки религиозно-философской системы Ф.А. Голубинского 125

Религия и культура

- Абрамова Е.И.* Роль церкви в сохранении языковой идентичности гаэльского населения 136
- Королева В.А.* Музыкальные элементы общинных обрядов и их влияние на художественную жизнь корейцев на Дальнем Востоке России (1860-е-1937 гг.) 141

История религиоведения

- Хотеева М.С.* П.Л.Лавров как отечественный религиовед 153

Форум

- «Религиоведение в России: пути самоопределения и развития» (дискуссия в рамках интернет-конференции, посвященной 10-летию журнала «Религиоведение») 160

Архив

- О фольклористике, этнографии и истории религии (Письма к М.И. Шахновичу). Публикация и комментарии М.М. Шахнович (продолжение) 170

Кругозор

- Березина Е.М., Писманик М.Г.* «Свобода совести и культура духовности (философско-этические, религиозные и культурологические аспекты)» 177
- Contents* 179
- Содержание журнала за 2011 год* 184
- About the journal* 188
- Информация для подписчиков* 189
- К сведению авторов* 192
- Авторы номера* 195

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

Editor in chief: A.P. Zabiako. Executive secretary: E.S. Elbakyan.

Editorial board: I.L. Alekseev, I.P. Davidov, P.V. Basharin, I.Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.A. Mozgovoy, N.L. Muskhelishvili, K.I. Nikonov, E.V. Orel, N.N. Trubnikova, S.V. Filonov, N.V. Shaburov, M.M. Shahnovich, O.Y. Vasilieva, I.N. Yablokov.

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.



Осипова О.В.

ПОСВЯТИТЕЛЬНЫЕ НАДПИСИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ

Аннотация. В статье рассматриваются особенности использования одного из видов эпиграфических источников – посвяtitельных надписей – в произведениях древнегреческих историков Геродота, Фукидида и Диодора Сицилийского. Несмотря на бессистемность их цитирования в исторических сочинениях, посвяtitельные надписи являются, с одной стороны, аргументом в научной дискуссии, с другой, – элементом композиции художественного произведения.

Ключевые слова: посвяtitельные надписи, древнегреческая религия, Геродот, Фукидид, Диодор Сицилийский.

Литературные и эпиграфические тексты, иллюстрирующие различные стороны религиозного мировоззрения и культовой практики Древней Греции, многочисленны и разнообразны. Их можно разделить на несколько групп, используя классификацию письменных источников по истории религии, приведенную в одной из новейших общих работ по религиоведению – книге К. Хока. Автор распределяет анализируемые тексты на три группы: священные тексты, религиозные тексты и документы по истории религии¹. Хотя тексты, связанные с религией Древней Греции, как пример нигде не упоминаются, однако данная схема применима и к древнегреческим источникам, конечно, с необходимыми уточнениями.

Так, ни один из них нельзя назвать священным текстом, признаками которого являются двойное авторство (божественное и земное), претензии на содержательную всеохватность и идейную исключительность, а также почитание текста его сторонниками. Ко второй группе текстов – религиозным текстам – относятся те, которые излагают религиозные представления в поэтической или систематической форме, например, надписи религиозного содержания из разных областей Греции, в том числе посвящения богам, часто составлявшие в стихах. Тексты третьей группы – документы по истории религии – содержат информацию о религии. К ним можно отнести, например, произведения греческих историков.

«История» Геродота (ок. 484 – 425 гг.) посвящена истории отношений между государствами Азии и греческими полисами с древнейших времен до греко-персидских войн; изложение доведено до 479 г. до н.э. В «Истории» Фукидида (ок. 460 – ок. 396 гг. до н.э.) излагаются события Пелопонесской войны с 431 по 411 гг. до н.э. Диодор Сицилийский (ок. 90 – 21 гг. до н.э.) является автором «Исторической библиотеки» – всеобщей истории в сорока книгах, созданной на основе произведений его предшественников: Геродота, Фукидида, Ксенофонта и других историков. Начинает он свой рассказ с мифологических времен, а заканчивает изложением событий середины I в. до н.э. Предлагаемая статья посвящена некоторым особенностям использования одного из видов эпиграфических источников – посвяtitельных надписей – в произведениях Геродота, Фукидида и Диодора Сицилийского.

Ссылка на надписи как на источник является традицией древнегреческих исторических сочинений, начиная с Геродота². Исследователи также отмечают сходство стиля Геродота, Фукидида и Диодора Сицилийского с надписями разных типов, в которых дается ясное изложение фактов в соответствии с особыми строго выработанными канонами – формулами. Так, в «Истории» Геродота повествование может быть основано на переработанном тексте надписей³.

Фукидид также заимствует из надписей отдельные термины, стандартные формулы и целые отрывки в качестве готовой языковой и понятийной формы для фактического сообщения. Например, при характеристике персонажей он использует сочетание двух слов (существительных или прилагательных), часто синонимов для выражения одного понятия, что является одной из особенностей языка надписей⁴. Привлечение эпитафий в качестве материала для сопоставления с комментарием, которым Фукидид сопровождает свой рассказ о смерти афинского полководца Никия (Thuc. 7.86.5) и в котором он использует слово ἀρετή «доблесть», позволяет заметить, что в этом отрывке присутствуют мотивы, характерные для содержания и стиля современной и предшествующей Фукидиду эпохи: можно проследить то же направление развития семантики этого слова в языке надписей, что и в тексте Фукидида. Историк выступает в данном случае как восприимчивый традиционных устоев и форм их обозначения⁵.

Говоря о Диодоре Сицилийском, следует отметить, что он использует не только содержание, но и лексику произведений своих предшественников⁶, а стиль его сходен с одним из видов надписей – почетными декретами⁷.

Посвятительные надписи – один из древнейших видов надписей, которые наносятся на предметы, служащие подношениями богам. Геродот, Фукидид и Диодор Сицилийский часто упоминают о приношениях (ἀναθήματα), но не всегда цитируют надписи на них. После победы в сражении богам посвящают доспехи и оружие врагов (Thuc. 2.84.4, 92.5, Diod. Sic. 12.48.1), а также десятую часть добычи (δεκάτη), в том числе предметы из драгоценных металлов (треножки, скульптуры), изготовленные на деньги после продажи захваченной добычи (Thuc. 132.2–3, Diod. Sic. 6.1, 11.26, 12.29 и др.). Такие приношения богам считаются доказательством благочестия (εὐσεβεία) дарителя. Так, Геродот рассказывает о дарах, которые посвящали в храмы богов не только греки, но и цари других государств (Hdt. 1.51, 3.47, 59, 4.152, 162, 8.27, 122, 9.81, 121 и др.), а Фукидид пишет о том, что тиран Поликрат посвятил Аполлону остров Делос (Thuc. 1.13.6, 3.104.2).

Формула посвяtitельной надписи на предмете включает имя посвящающего (Nom.), глагол ἀνέθηκε «посвятил(а)» или ἀνέθεσαν «посвятили», имя божества (Dat.). Она может быть сокращена или расширена: часть элементов может отсутствовать или, напротив, могут быть добавлены объект посвящения, обстоятельство или тип посвящения (Ass.): δῶρον как дар», χαριστήριον «как благодарственный дар», δεκάτην «как десятину»⁸. В метрических посвящениях формула не нарушается введением новых элементов, которые располагаются чаще всего на втором месте, после нее⁹.

В древнегреческих исторических сочинениях надписи, в частности посвяtitельные, цитируются бессистемно: историки не ставят задачу подробно изложить содержание письменных источников, информацию которых они, по мнению исследователей, не отличают от полученной путем расспросов¹⁰. Кроме того, посвяtitельные надписи редко цитируются: в «Истории» Геродота пять раз (Hdt. 1.57, 4.88, 5.59–61, 5.77, 8.82), в «Истории» Фукидида два раза (Thuc. 1.132.2–3, 6.54), а в «Исторической биб-

лиотеке» Диодора Сицилийского семь раз (Diod. Sic. 10.24, 11.14, 11.33, 11.62, 13.41, 22.11, 40.4). Тем не менее посвятельные надписи могут выполнять в исторических сочинениях различные функции.

Прежде всего они используются как аргумент в дискуссии по какому-либо спорному вопросу. Геродот, перечисляя дары лидийского царя Креза, которые он отправил в Дельфы, упоминает о золотом сосуде для очищения (περιρραυτήριον) с надписью «посвятельный дар (ἀνάθημα) лакедемонян». Историк указывает, что эта надпись фальшивая, потому что это один из посвятельных даров Креза (Hdt. 1.51).

Геродот также цитирует посвятельные надписи из храма Аполлона Исмения в Фивах, доказывая, что греки заимствовали алфавит у финикийцев за несколько поколений до Троянской войны (Hdt. 5.59–61). Это рассуждение и иллюстрирующие его надписи историк помещает в отступление от основной нити повествования. Необходимо отметить, что именно в отступлениях, или экскурсах, цитирует надписи Фукидид.

Так, в экскурсе о тираноубийцах Гармодии и Аристогитоне, доказывая, что афиняне не имеют точных сведений о своих тиранах, Фукидид упоминает об алтаре двенадцати богов и алтаре Аполлона Пифийского, которые посвятил Писистрат, внук тирана Писистрата (ок. 521 г. до н.э.). Фукидид утверждает, что тираны, которые управляли Афинами в 528–510 гг. до н.э. и до 514 г. до н.э., когда был убит сын тирана Писистрата Гиппарх, старались благодаря умеренному правлению и следованию законам не вызывать недовольства народа, что является доказательством их ἀρετή «доблести» и ума (Thuc. 6.54). Историк цитирует надпись на алтаре Аполлона Пифийского:

Гиппиев сын Писистрат в удел пифийского Феба (Ἀπόλλωνος Πυθίου)
В память о власти своей памятник этот воздвиг (θήκεν)¹¹.

Все три историка упоминают о золотом треножнике – благодарственным даре греков за победу в войне с персами, который они посвятили в Дельфы как десятину после битвы при Платее (479 г. до н.э.). Фукидид в экскурсе о Павсании, спартанском полководце из царского рода, пишет о том, что он нарушал обычаи греков: будучи главнокомандующим греческого войска в битве при Платее, он велел высечь на треножнике, который был посвящен в святилище в Дельфах, надпись, где говорилось только о его заслугах (Thuc. 1.132.2–3):

Военачальник Эллады, Павсаний, могучему Фебу (Φοίβω),
Войско мидян поразив, памятник этот воздвиг (ἀνέθηκε)¹².

Спартанцы, пишет далее Фукидид, уничтожили надпись Павсания и поместили свою, где были перечислены города, победившие персидского царя и поставившие этот треножник. Геродот рассказывает о треножнике (Hdt. 9.81) и о том, что среди победителей персидского царя в надписи упомянуты жители острова Тенос (Hdt. 8.82). Эта надпись сохранилась, в ней названы жители 31 греческого государства¹³.

Диодор Сицилийский, излагая события 479 г. до н.э., также рассказывает о золотом треножнике, который греки посвятили в святилище Аполлона в Дельфах как благодарность (χαριστήριον) за победу в битве при Платее (Diod. Sic. 11.33). Следует отметить, что только он цитирует надпись, авторство которой приписывают поэту Симониду Кеосскому (556–468 гг. до н.э.). В ее тексте отсутствуют имена божества и дарителей; таким образом, слова историка поясняют ее содержание: «Спасители обширной Эллады посвятили (ἀνέθηκάν) его [треножник], от ненавистного рабства освободив города». Ни надпись Павсания, ни список городов-победителей у Диодора Сицилийского не только не цитируются, но и не

упоминаются. Исследователи сомневаются, была ли эта надпись сочинена после битвы при Платее и существовала ли она вообще¹⁴. Таким образом, использование надписей иллюстрирует методы работы историков с источниками.

Посвятительные надписи в исторических сочинениях не только служат источником информации, но и являются элементом композиции произведения. Надписи могут использоваться как заключение в изложении какого-либо события, придавая всему рассказу занимательность. Эту «орнаментальную» функцию надписей С. Уэст считает в «Истории» Геродота основной, отмечая его неточности в описании памятников; по ее мнению, Геродот цитирует надписи прежде всего ради их занимательности¹⁵.

Примером может служить рассказ о строительстве моста через Босфор по приказу царя Дария (515 г. до н.э.), который щедро наградил строителя – самосца Мандрокла, заказавшего картину и посвятившего ее в храм Геры с надписью (Hdt. 4.88), процитированной как заключение:

На многорыбном Боспоре поставивши мост, посвятил я (ἀνέθηκε)

Память об этом труде Гере (Ἥρῃ), самосец Мандрокл;

В нем мне победный венец, а самосцам – великая слава,

Ибо угодно мое Дарию дело царю¹⁶.

Цитатой завершается и рассказ о победе афинян над беотийцами (506 г. до н.э.). Геродот пишет, что афиняне на десятую часть выкупа за пленников посвятили Афине медную колесницу, запряженную четырьмя лошадьми (τέθριππον), и в заключение приводит надпись (Hdt. 5.77):

Граждан афинских сыны, победив в войне беотийцев

И халкидян племена, гнетом железных цепей

Дерзость уняли врагов. Как десятую долю добычи (δεκάτην)

Этих Паллада (Παλλάδι) коней в дар получила от нас

(букв. «посвятили» – ἔθεσαν)¹⁷.

Использование посвяtitельных надписей как элемента композиции – эффектного заключения – особенно заметно в «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского. При изложении фактов он может с точностью следовать эпиграфическому источнику и даже в своем авторском тексте использовать лексику надписи, которую он далее дословно цитирует. Например, в рассказе о событиях 506 г. до н.э. он, опираясь на текст Геродота, упоминает о посвяtitельном даре афинян – медной колеснице и цитирует надпись, повторяющую его слова (Diod. Sic. 10.24). Следует отметить, что Диодор Сицилийский приводит надпись в той же форме, что и Геродот; таким образом, он может заимствовать надписи из произведений своих предшественников. При описании событий 411 г. до н.э. Диодор Сицилийский также пользуется материалом предшественника – историка Эфора, включая и надпись (Diod. Sic. 13.41).

Другим примером использования надписей как элемента композиции служит изложение событий 480 г. до н.э.: когда войска Ксеркса грабят святилище Аполлона в Дельфах, но внезапно обрушившиеся на них сильный ливень и камнепад вынуждают их покинуть святилище, дельфийцы в благодарность Зевсу и Аполлону ставят трофей с надписью, рассказывающей об этом (Diod. Sic. 11.14).

Наконец, рассказывая о событиях 273 г. до н.э., Диодор Сицилийский пишет о победе эпирского царя Пирра над царем Македонии Антигоном Гонатом. Захваченные у галатов, союзников Антигона, щиты Пирр посвящает в святилище Афины Итонской в Фессалии; процитированная далее эпиграмма, авторство которой приписывается поэту III в. до н.э. Леониду Тарентскому, подтверждает слова историка (Diod. Sic. 22.11):

В храме Итонской Афины (Ἰτωνίδι Ἀθηνᾶ) повешены Пирром молоссом Смелых галатов щиты. В дар (δῶρον) их принес он, разбив Войско царя Антигона. Дивиться ль тому? Эакиды – С давних времен до сих пор славные всюду бойцы¹⁸.

Известно, что Диодор Сицилийский сокращает текст источников и использует их материал в другом контексте¹⁹, объединяя иногда тексты разного времени. Так, говоря о битве при Евримедонте (468/467 г. до н.э.), он цитирует надпись, связанную с победой афинского полководца Кимона (Diod. Sic. 11.62), первая половина которой относится к данной битве, а вторая – к битве при Кипрском Саламине (449 г. до н. э.).

В «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского авторский текст может служить комментарием к тексту надписи, с другой стороны, текст надписи может заменить авторский: например, перечисление побед Помпея в Азии в 61 г. до н. э. (Diod. Sic. 40.4). Впрочем, необходимо уточнить, что сороковая книга «Исторической библиотеки» сохранилась фрагментарно, так что о соотношении цитаты и окружающего контекста можно судить лишь приблизительно.

Таким образом, использование посвяtitельных надписей в произведениях Геродота, Фукидида и Диодора Сицилийского обусловлено методами их работы с источниками и особенностями стиля историков. Несмотря на бессистемность их цитирования в исторических сочинениях, посвяtitельные надписи являются, с одной стороны, аргументом в научной дискуссии в трудах Геродота и Фукидида, с другой, – элементом композиции художественного произведения у Геродота и Диодора Сицилийского. Отметим, что Диодор Сицилийский, опираясь при создании своего труда на исторические сочинения предшественников, заимствует процитированные ими надписи и соединяет литературные и эпиграфические источники, «расцветивая» повествование деталями, что впоследствии будет развито в «Описании Эллады» Павсания (II в. н. э.)²⁰.

Библиографический список

- Греческая эпиграмма / изд. подг. Н.А. Чистякова. – СПб.: Наука, 1993. – 448 с.
- Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1957. – 201 с.
- Осипова О.В. Фукидидовский ‘некролог’ Никия (7.86.5) и греческие эпитафии // Вестник древней истории. – 2001. – №2. – С. 113–118.
- Шебалин Н.В. О «гомеровской» формуле в архаических греческих эпитафиях // Вопросы античной литературы и классической филологии. – М.: Наука, 1966. – С. 60–69.
- Diodore de Sicile. Bibliothèque historique / Introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac. Livre I / P. Bertrac, trad. Y. Vermière. – P.: Les Belles Lettres, 1993. – CLXVI; 229 p.
- Guarducci M. L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero. – Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato; Libreria dello Stato, 1987. – X; 561 p.
- Hock K. Einführung in die Religionswissenschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. – 212 s.
- Nachmanson E. Zu den Motivformeln der griechischen Ehreninschriften // Inschriften der Griechen. Grab-, Weih- und Ehreninschriften / Hg. von G. Pfohl. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. – S. 153–172.
- Palm J. Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien. – Lund: H. Ohlssons boktryckeri, 1955. – 212 s.
- Rood T. Xenophon and Diodorus: Continuing Thucydides // Xenophon and His World / Ed. by Chr. Tuplin. – Stuttgart: F. Steiner Verlag, 2004. – P. 341–395.
- A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C. / ed. by R. Meiggs and D. Lewis. – Oxford: Clarendon Press, 1969. – XIX; 308 p.

- Smarczyk B. Thucydides and Epigraphy // Brill's Companion to Thucydides / ed. by A. Rengakos and A. Tsakmakis. – Leiden: Brill, 2006. – P. 495–522.
- West S. Herodotus' Epigraphical Interests // Classical Quarterly. – 1985. – Vol. 35. – P. 278–305.
- Zizza C. Le iscrizioni nella *Periegesi* di Pausania. Commento ai testi epigrafici. – Pisa: Edizioni ETS, 2006. – 516 p.

¹ Hock K. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt, 2002. – S. 31–33.

² Перечень надписей, процитированных Геродотом, приведен в статье: West S. Herodotus' Epigraphical Interests // Classical Quarterly. – 1985. – Vol. 35. – P. 279–280.

³ Доватур А.И. Повествовательный и научный стиль Геродота. – Л., 1957. – С. 13–45.

⁴ Использование двух слов для выражения одного понятия в греческих посвяжительных надписях IV в. до н. э. рассматривается в статье: Nachmanson E. Zu den Motivformeln der griechischen Ehreninschriften // Inschriften der Griechen. Grab-, Weih- und Ehreninschriften / Hg. Von G. Pfohl. Darmstadt, 1972. – S. 153–172.

⁵ Анализу данного пассажа посвящена статья: Осипова О.В. Фукидидовский 'некролог' Никия (7.86.5) и греческие эпитафии // Вестник древней истории. – 2001. – №2. – С. 113–118.

⁶ Сравнение отдельных отрывков из произведений Диодора, Фукидида и Ксенофонта см. в работе: Palm J. Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien. – Lund, 1955. – S. 60–63.

⁷ Diodore de Sicile. Bibliothèque historique / Introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac. Livre I. – P., 1993. – P. LXIX–LXX.

⁸ Формулы посвяжительных надписей подробно рассматриваются в книге: Guarducci M. L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero. – Roma, 1987. – P. 254–255.

⁹ О метрических посвяжительных надписях см. в работе: Шебалин Н.В. О «гомеровской» формуле в архаических греческих эпитафиях // Вопросы античной литературы и классической филологии. – М., 1966. – С. 60–62.

¹⁰ West S. Op. cit. – P. 289, 302; Smarczyk B. Thucydides and Epigraphy // Brill's Companion to Thucydides / ed. by A. Rengakos and A. Tsakmakis. – Leiden, 2006. – P. 499.

¹¹ Пер. М.Л. Гаспарова. Цитируется по изданию: Греческая эпиграмма / изд. подг. Н.А. Чистякова. – СПб., 1993. – С. 17.

¹² Пер. М.Л. Гаспарова. Греческая эпиграмма ... С. 15.

¹³ Описание памятника и текст надписи анализируется в работе: A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C. / ed. by R. Meiggs and D. Lewis. – Oxford, 1969. – P. 57–59.

¹⁴ Ibidem. – P. 60.

¹⁵ West S. Op. cit. – P. 302–303.

¹⁶ Пер. М.Л. Гаспарова. Греческая эпиграмма ... С. 12.

¹⁷ Пер. Л. Блуменау. Греческая эпиграмма ... С. 11–12.

¹⁸ Пер. Л. Блуменау. Греческая эпиграмма ... С. 151.

¹⁹ Rood T. Xenophon and Diodorus: Continuing Thucydides // Xenophon and His World / ed. by Chr. Tuplin. – Stuttgart, 2004. – P. 387.

²⁰ Подробнее см. в работе: Zizza C. Le iscrizioni nella *Periegesi* di Pausania. Commento ai testi epigrafici. – Pisa, 2006. – P. 435–436.

ЛЕГЕНДЫ ОБ «ОБМИРАНИЯХ»: ПРЕДПОСЫЛКИ ПОПАДАНИЯ НА «ТОТ СВЕТ»

Аннотация. На материале легенд рассматриваются предпосылки временной смерти и попадания человека (его души) в загробный мир. Эти предпосылки связаны с различного рода переменами в физическом и психическом состоянии индивида, которыми обусловлено высвобождение души из телесной оболочки. Подобный феномен детерминирован и сакральным хронотопом. Согласно многочисленным легендам и свидетельствам возможности увидеть при жизни «тот свет» удостоиваются «богоугодные» люди, но иногда, по их молитве, это могут сделать и «простые смертные».

Ключевые слова: легенды, обмирание, душа, загробный мир, фольклор, клиническая смерть.

Среди произведений народной прозы особое место занимают легенды о посещении загробного мира и возвращении оттуда. Ядро этого цикла, по сути, определяется одним «бродячим» сюжетом, имеющим многочисленные варианты и версии, равно как и разные формы бытования – устную и рукописно-книжную. Такой сюжет известен в различных этнокультурных традициях. В подобных легендах повествуется о том, как простому смертному еще при жизни удастся попасть в загробный мир, узреть рай и ад, совершить там своего рода странствие, а по возвращении поведать людям об увиденном с назидательной целью – убедить их воспользоваться оставшимся сроком жизни для спасения души. Структура этих текстов легко делится на мотивы, каждый из которых, варьируя, может занять в том или ином рассказе превалирующее либо периферийное положение, а то и вовсе отсутствовать.

Визионерские легенды неоднократно становились объектом внимания исследователей как фольклора¹, так и рукописной книжности². Однако вопрос о способах и предпосылках попадания людей еще при жизни на «тот свет» не был предметом специального рассмотрения. Восполнить этот пробел – цель предпринимаемых нами изысканий.

Обычным способом попадания в загробный мир, согласно народным верованиям, равно как и церковному учению, служит, естественно, смерть. Посредством ее разрываются узы, которыми душа человека при жизни была связана с телом. Теперь, постепенно высвобождаясь, она обретает автономное существование вплоть до переселения в иной мир. Связанный с этими представлениями сюжет в дальнейшем развитии распадается на две основные версии. По одной из них покойный так и остается на «том свете». Поступающие от него свидетельства, судя по мифологическим рассказам, достаточно фрагментарны: они связаны в основном с состоянием и потребностями души, сохраняющей и там свое личностное начало. Эти сообщения транслируются, главным образом, посредством сновидений, выраженных обычно в форме символов, смысл которых разгадывается родней покойного.

Объектом же специального рассмотрения служит в данном случае иная версия. Смерть, посредством которой душа совершает путешествие по загробному миру, оказывается не окончательной, а временной. В силу различных причин она откладывается на неопределенный либо, наоборот, вполне определенный срок. Как выясняется, по сути это даже не смерть, а лишь «обмирание», характеризующееся как «пороговое» состояние между жизнью и смертью, в котором человек пребывает преимущественно в течение кратковременного периода. Такое состояние имеет разные града-

ции: от едва ли не полного отождествления с настоящей смертью до большего или меньшего сохранения признаков жизни.

Неудивительно, что рассматриваемые легенды нередко и открываются экспозицией, повествующей о смерти человека, которая на поверку оказалась всего лишь обмиранием. Причиной такой разновидности обмирания, когда оно ничем не отличается от обыкновенной смерти, часто служит болезнь, особенно тяжелая: «Такой случай был в Кимильтее лет пятьдесят назад. Жила там Настасья Бахарова. Как-то она захворала и умерла»³. Подобный мотив встречается и в агиографической литературе. В одном из житий некто по имени Даниил впал «в весьма тяжкую болезнь» (это случилось в 1524 г.). В течение семи дней состояние его все ухудшалось: он уже лежал как мертвый, не дыша и не издавая ни звука⁴. Аналогичный случай произошел с русским эмигрантом Павлом Муравьевым (он принадлежал к тому самому дворянскому роду, из которого вышло несколько декабристов). В 1911 г. Муравьев, как он сам рассказывал, сильно простудился на охоте, впал в горячку и – умер. Его вынесли в сени, а затем в холодную баню⁵. Так же поступили и с одной умершей (вернее, ее посчитали умершей) беременной женщиной, которая не смогла разродиться, – по рассказу крестьян, ее вынесли в ледник⁶. Аналогичная коллизия обнаруживается в рукописной нарративной традиции. Приглашенные к тяжело больному «фельдшеры» или «лекари» оказываются бессильными предотвратить летальный исход: «<...> ей жить нечем, у нее здорового нет ничего»⁷.

В других легендах смерть наступает без видимых причин. Например, внезапно умершая тетушка ни на что не жаловалась, была на ногах и в полном здравии. И тем не менее все признаки смерти налицо: лежит без движения, дыхание прекратилось, сердце не бьется, тело похолодело и окостенело⁸. Иной раз в легендах даже описывается, как душа отделяется или уже отделилась от тела. По рассказу П. Муравьева, сначала «какая-то сила» вырвала его из тела. Его душа, сохраняя сознание, стала все больше отдаляться от тела – и Муравьев увидел себя как бы со стороны лежащим на топчане, а затем людей, которые «поволокли» его в холодную баню. Аналогичная коллизия наблюдается в болгарской легенде: «Он (дед. – Н.К.) умер, и душа его вознеслась. Сверху он видел, как позвали попа, как уложили его в гроб и жена оплакивала его. А он лежит в гробу и не двигается. Было много цветов в гробу. Ему зажгли свечи, и люди стали собираться на поминки. В это время душа его отправилась на небо»⁹. Созерцание души своего бездыханного тела, приравненного к ее одежде, описывается и в русских духовных стихах в полном соответствии с осмыслением этой коллизии в легендах:

Душа с телом расставалась,
Отошедши, она телу поклонилась,
Ты прощай, ты прощай, тело белое! <...>
Я, душа, пойду к Самому Христу,
К Самому Христу, к Судье Праведному¹⁰.

Мотив расставания души с телом, входящий в структуру и легенды, и духовного стиха, в данной своей интерпретации сопоставим с аналогичным компонентом в византийском «Житии Василия Нового» (X в.), где содержится рассказ умершей Феодоры – прислужницы святого, которая созерцала свое бездыханное тело, как если б кто-то, сняв одежды, смотрел на них со стороны. Подобный мотив обнаруживается и в древнерусском памятнике «Слово о небесных светилах» (XII в.). Как это ни удивительно, но все такие картины весьма напоминают свидетельства тысяч людей, переживших состояние клинической смерти, когда они смотрели на себя и на врачей, склонившихся над операционным столом, откуда-то сверху. Рассказы вернувшихся к жизни людей содержатся в нашумевшей

книге Р. Моуди «Жизнь после смерти», вышедшей в переводе на русский язык в 1991 г.

Такого рода экспозиция нередко представляет собой широкую панораму повседневного крестьянского быта, наивысший драматизм которого достигается изображением будничности смерти. Примером может послужить рассказ (он ведется от лица крестьянки Анастасии Михайловны Комаровой), который нам удалось записать в 1969 г. в Пудожском районе Карелии: «Ну вот, болела я корью. Ну вот, сердце ослабло, наверно, у меня, и вот меня в обморок бросило. Долго ли, коротко ли было: умерла я в десять часов, в одиннадцатом. Мама ушла на поле жать, жала: в августе это было дело. А меня пестовала бабушка. “Ой, – говорит, – Дуня (она-то “Дуней”, а мне-то мать), – куда ты походишь, когда дочь такая тяжелая?” – “Ну, что делать, – говорит, – сообщишь, ребят пошлешь соседних. До обеда-то поработаю, а потом, может, приду”. А я в часу одиннадцатом померла. Пролежала я до без каких-то минут до двенадцати ночи без чувств. Приехал папа на обед. Мама говорит: “Умерла”. (Папа) говорит: “Долго ли?” Он, значит, съездил к попу, сказал, что вот так и так: дочь болела, а вот умерла или что с ней, не шевелится, не дышит – ничего; послушать – дыхания нет, захватило. Он гроб сделал, уже крышку доделывал. И уже, где я лежать, так все готово, надета, налажена на столе. Спала, спала я. Мама коров доить стала, ночью-то, пришли-то поздно коровы в августе. Она доит коров, а папа доделывает мне гроб в сарае ...»¹¹. Правда, в структуре данного текста есть лишь экспозиция – воспоминание рассказчицы об «обмирании», которое ей довелось перенести в возрасте трех с половиной лет, и концовка, повествующая о возвращении к жизни. И нет мотива посещения «того света», которым, собственно, и определяется принадлежность подобных произведений к легендам. И тем не менее такого рода бытовые рассказы проливают свет на характер структуры нарративов «визионерского» плана, которая, варьируя, может сужаться или расширяться, ограничиваясь лишь текущей традицией. Они же в очередной раз обнаруживают самобытность того материала, из которого формируются рассматриваемые легенды, несмотря на привнесенные вместе с христианством «образцы».

В других легендах обмирание как способ попадания в загробный мир, будучи наделенным характерными признаками, изначально отличается от смерти. Это лиминальное («пороговое») состояние рассказчицы выражают синонимическими семантическими формулами: «Баба одна обмерла, ни жива ни мертва»¹²; «<...> вот и не спит, а не встает; как помёр, а только он живой»¹³; «Уходил, уходил, но вернулся после»¹⁴ и т.п. Едва заметные признаки жизни удается обнаружить посредством зеркала, поднесенного к губам обмершего: «<...> только вот не дышет, зеркальце поднесешь – чуть-чуть запотет»¹⁵; «Наднёсут над ее зергало (зеркало. – *Н.К.*) – отпациваёт, отпациваёт зергало»¹⁶; «А он (поп. – *Н.К.*) пришел, взял зеркало ей к носу поднес. И ето зеркало запотело»¹⁷. В белорусской легенде состояние полужизни-полусмерти, в котором пребывает обмершая, проявляется в ее меняющемся цвете лица: оно то покраснеет, то побелеет, и опять порозовеет, и вновь побледнеет¹⁸. В украинской легенде теплящаяся в неподвижном теле жизнь дает о себе знать бьющимся под рукой пульсом: «тюк-тюк-тюк»¹⁹. Иногда тело обмершей, несмотря на страшную жару и духоту, не обнаруживает признаков тления. И все же определить, что это именно обмирание, а не просто смерть, способны лишь «знающие»: например, «бабка одна, знающая старушка»; батюшка, который приехал хоронить женщину, принимаемую всеми за мертвую; врач, поставивший диагноз: «англиский сон». Простым же смертным не дано распознать ниспосланное свыше: «Ну, а хто знае, як они определили, шо она не мертва?»²⁰. И лишь домашние не столько умом, сколько сердцем

чуют, что это еще не конец: «Уж ее хоронить собрались – а мужик у ей пьянь, но любит ее шибко, кто на ейовину Марью глянет – считай, покойник. Уперся, кричит, мол: “Марьюшку мою *живу* хоронить не дам, она *жива* (курсив мой. – Н.К.)!”»²¹. Плача, не дают хоронить мать и дети, уверяя всех, что она проснется. И вопрос «будет она жива или не будет жива?»²² – остается в такой ситуации открытым.

Понятия: смерть, обмирание, сон – в народном сознании нерасчленимы, что особенно очевидно из белорусских материалов: «*Померла* одна женщина. Три дня *спала*»; «[Она] *обмэрла*, тры дни, тры ночы *спала* (курсив в цитатах мой. – Н.К.)»²³.

Подобная предпосылка посещения иного мира известна со времен античности. Напомним, что уже Лукиан, живший во II в., в диалоге «Любитель лжи» высмеял всевозможные, с его точки зрения, бредни, распространенные в ту эпоху. История, которую он изложил от лица Клеодема, едва ли не тождественна записанным в наши дни рассказам. По словам героя этого повествования, его мучила лихорадка. И на седьмой день болезни, когда Клеодема охватил жар сильнее летнего зноя, он постарался уснуть. В столь неопределенном состоянии, находясь одновременно во власти смерти и жизни, сна и бодрствования, Клеодем и совершил путешествие в загробный мир²⁴.

Как и смерть-обмирание, сон-обмирание – один из самых распространенных способов попадания на «тот свет». Такой сон бывает весьма крепким и продолжительным. Не случайно «усопший» и «спящий» имеют общий корень, а «почивший» и «уснувший» – синонимы, поскольку акт смерти некогда представлялся сном. Пережитки подобных верований сохраняются и в легендах: «А раз мой дедушка маме и говорит: “Я *усну*, а вы меня не будите”. Взяли постелили ему на топчане. Все лето *спал, как мертвый* (курсив мой. – Н.К.)»²⁵. По христианскому учению, душа человека, совершая во время сна автономное странствование, доступна влиянию мира невидимого. Через сон (когда это не просто сон) благочестивые люди постигают вещи, недоступные простым смертным, а людям, во всем совершенным, бывают во сне откровения. Сны и видения осмысляются как прорывы высшей реальности в обыденное земное бытие²⁶.

С другой стороны, прорыв происходит и в обратном направлении. Как «своего рода инобытие нашей личности» определяется сон философами²⁷. «Кто грезит, тот уносится из мира бодрственного состояния», – отмечал в свое время Л. Штрюмпель²⁸. Архетип, основанный на единстве представлений о смерти и сне как «чадах ночи» (Гесиод), особенно тонко чувствуют поэты. Подобного рода сны относятся к категории, определяемой К.Г. Юнгом как *мифологические*, или *коллективные*²⁹.

Мотивы сновидений, проявляющиеся и в легендах, формируются в результате особого состояния психики, при котором к сознанию сновидца подключается коллективное бессознательное, насыщенное знаками-символами традиционной культуры.

Помимо смерти-обмирания или сна-обмирания, в качестве предпосылок попадания на «тот свет» фигурируют глубокий обморок, сильный испуг («ни жив ни мертв»), смертная тоска, удрученное состояние, физическое перенапряжение или изможденность, душевное расстройство, молитвенный экстаз, исступление и пр. Описания этих мотивировок обычно сводятся к сугубо бытовым зарисовкам. Вот одна из коллизий, связанных со смертной тоской: «“Ты об чем, брат, *скупаешь*? Уж не об Федтре ли (покойной. – Н.К.) задумывался?” Он сказал: “Дисвительно, – говорит, – верно, мне без не *тоскливо стало*” [Че жа – одна женчина была между имя, вот имя и *скушно стало* (курсив мой. – Н.К.)]»³⁰. Кстати, именно печаль и тоска Орфея об умершей Эвридике и побудили певца, согласно античному мифу, достигнуть царства теней:

Вещий родопский певец, обращаясь к Всевышнему, супругу
Долго оплакивал. Он обратиться пытался и к теням,
К Стиксу дерзнул сойти ...

Овидий. Метаморфозы. X. 11–13.

Аналогичная психологическая коллизия, также обусловленная великой скорбью, природа которой, однако, на этот раз совершенно непонятна и загадочна, обнаруживается и в апокрифах, имеющих хождение в Древней Руси. Так, в «Книге Еноха», связанной с именем библейского патриарха Еноха, прадеда Ноя (Быт. 5. 21–24), его посещение «того света» предвращается переживанием великой скорби, внезапно вошедшей во время сна в сердце: «И сказал, *плача*, [ибо] во сне не мог я понять причину *скорби* (курсив мой. – Н.К.): Что со мной будет?»³¹.

Иная версия обмирания – физическое перенапряжение – представлена в одной из белорусских легенд. Некий солдат вместе с сослуживцами был на маневрах. Там, «конечно, нагонялись, набегались». И бедолага «так устал, что уже он не может», т.е. оказался в состоянии между жизнью и смертью. Когда учение закончилось и все уехали, его не хватившись, этот солдат уснул и спал крепким сном «сколько ему влезло»³² (на этот раз эта формула обозначала время продолжительностью в пять суток, но их было достаточно, чтобы побывать в ином мире).

Путь на «тот свет» достигается и посредством шестинедельного поста. Воздержание в пище, да еще к тому же в течение шести недель, которым определяется «пороговое» состояние постящегося между уже не-жизнью и еще не-смертью, осмысливается как предпосылка к переходу в загробный мир. Это состояние подкрепляется посредством столь же продолжительной молитвы, обращенной к Богу «со слезами», что сродни молитвенному экстазу. Такова, в частности, мотивировка попадания на «тот свет» Вассы Угарковой, фигурирующей в «Истории о зачале Выговской пустыни» Ивана Филиппова³³.

В трансцендентный мир попадают и посредством экстаза, что случается при совершении сакрально-магических действий преимущественно с шаманами, уподобляющимися в состоянии транса обмершим. Заметим, что уже в зороастрийской традиции, в «Книге о праведном Виразе (Арда-Вираз-Намаг)», составленной не ранее VI–VII вв., описывается ритуал отправления посланника в иной мир, напоминающий шаманское камлание. В соответствии с ним жрецы исполняют особые обряды. Отправляемый (в данном случае это Арда-Вираз) молится. Ему подносят три кувшина с вином и наркотическим снадобьем. Продолжая петь молитвы, посланец выпивает их. Предполагается, что в тот самый момент, когда Арда-Вираз упал без сознания, его душа отлетела в некую далекую страну, чтобы, увидев рай и ад, через семь дней вернуться к своему безжизненному телу³⁴.

В легенде же вызванная экстазом перемена нередко преобразуется в опасный переход. Такая мотивировка наиболее характерна для византийских памятников. Например, в одной из византийских легенд, связанных с именем Филарета Милостивого, его родич на другой день после отшествия праведника ко Христу, лежа в своей постели, пришел «в духовный восторг» и «был восхищен» в загробный мир, где видел места мучений грешников и блаженства праведников³⁵. Характерное описание состояния мистического экстаза содержится в апокрифе «Видение Исаяи», известном на Руси с XII–XIII в. Когда Исаяя «благовествовал» о будущем и Дух святой сошел на него, пророк внезапно замолчал и перестал видеть окружающих, хотя его глаза были открыты. Исаяе, оказавшемуся в этот момент на небесах, открылось видение «не от мира сего, но [от мира], утаенного от всего плотского»³⁶.

В одном из рассказов, принадлежащих к рукописной нарративной традиции, экспозицией к посещению иного мира является описание душевно-

го расстройства и потрясений, выпавших на долю несчастной молодой женщины. Претерпевая от всех толчки и брань, упреки и насмешки, живя в холоде, голоде, в непосильной работе, она, по сути, находилась между жизнью и смертью: «Не можно сказать, как у меня все сердце выболело. <...> Сколько я слез пролила, – думаю, столько воды не выпила. Нет той минуты, что у меня сердце не болит, нет той минуты, что я не плачу»³⁷.

Кстати, о факте обмирания, произошедшем вследствие сильного душевного потрясения, пишет Л.Н. Толстой в своих «Записках христианина». Революционера-народника Н.А. Ишутина в 1866 г. приговорили к смертной казни. Надели мешок, петлю ... По словам самого подсудимого, он очнулся в объятиях Христа, который снял с него петлю и взял к себе. На самом же деле казнь была заменена пожизненной каторгой. Находясь в течение 20 лет в Сибири, он «всё жил с Христом», всё раздавая другим. Умирая душевнобольным, Н.А. Ишутин говорил: «Я переменю платье»³⁸.

Предпосылкой к попаданию в сферу высшей реальности служит и состояние иступления, гнева. В русской традиции на данном этапе исследования нам в этом случае, как и в некоторых других, не удалось отыскать соответствующего примера. Однако подобная мотивировка обнаруживается в других славянских традициях, – например, в словенской: некий праведник, познав все зло мира, в гнев произнес, что предпочел бы провалиться под землю, чем смотреть на творящееся здесь. Не успел он проговорить эти слова, как увидел перед собой пещеру и ступеньки, ведущие вниз³⁹.

Таким образом, достижение состояния «перехода», вызванное теми или иными предпосылками, – одно из непереносимых условий для посещения загробного мира. Причем все рассмотренные предпосылки можно считать разновидностями ситуации обмирания.

Обмирание приурочено к определенным периодам человеческой жизни, отмеченным знаками лиминальности. Ему, например, подвержена девушка, имеющая статус невесты либо приблизившаяся к возрасту, соответствующему этому статусу: «Вот, значит, была девка, сосватали, в сговоренках сидела-то, платочком, значит, покрыта»⁴⁰. Явившийся неизвестно откуда некий женский персонаж «вроде бабки» предсказывает девушке, что завтра она уснет и будет спать «трое суток» – так оно и случилось. Подобное обмирание предусмотрено семантикой свадебного ритуала, неотъемлемым компонентом которого служит временная смерть. Ее в данном случае символизирует определенная изоляция невесты: не случайно она покрыта платком. Связь обмирания с предстоящей свадьбой может быть еще более завуалирована: девушка, которая в течение недели обмирала, а затем очнувшись, «ишшо и замуж вышла, у Москве ...»⁴¹. По этой же модели формируется, в частности, и один из словенских мифологических рассказов: покойный друг жениха, пришедший на свадьбу из загробного мира, зовет его с собой – и оба они, живой и мертвый, через минуту спускаются под землю, на «тот свет»⁴².

По другим легендам, обмирание обусловлено приближающейся окончательной смертью, отделенной от временной лишь небольшим хронологическим отрезком. В одном из таких произведений очнувшаяся от обмирания женщина не позволяет снять с себя надетую на нее смертную одежду, поскольку она «скоро преставится Господу»⁴³.

Мало того, обмирание имеет и календарную приуроченность. Причем в рукописной традиции это выражено в гораздо большей степени, чем в устной. Переживание «переходного» состояния случается в ночь, «в полночь», накануне праздника Успения Богородицы, Сорока мучеников, Великой субботы, Чистого понедельника, а также на Первое января⁴⁴. Как выясняется из других рукописных текстов, обмирание возможно и на Покров⁴⁵. Чаще всего это время между двумя годовыми или сезонными циклами: например, на Успение (15/28 августа), когда по народному календарю считается «лету конец»; на Покров (1/14 октября), знаменующий на-

чало зимы и окончание полевых работ: «Покров не лето, а сретенье зимы»⁴⁶. Лиминальное состояние визионер переживает и перед масленицей, предшествующей Великому посту и символизирующей опять-таки переходный период (проводы зимы – встреча весны). Об этом, в частности, свидетельствует рукописная «Повесть о душеполезном видении» Андрея Данилова Иконникова, который в 1785 г. именно перед масленицей шел «по обещанию своему» в Киев⁴⁸. В этот момент миры, размыкаясь, оказываются взаимопроницаемыми, чем также обусловлено попадание обмершего на «тот свет». Характерно, что уже в одном из древнейших апокрифов ветхозаветного цикла, каковой является «Книга Еноха», время переживания состояния полусна-полубодствования и последующего посещения иного мира отмечено знаками сакральности начала, перехода, воскрешения. Дело происходит «в первый месяц [365-го года жизни Еноха], в особый день (т.е. в первый или седьмой день Пасхи), в первый день первого месяца»⁴⁹.

Как выявили предшествующие исследователи, продолжительность обмирания бывает различной. Она может составлять 1, 3, 5, 6, 7, 9, 12, 40 дней, а подчас, добавим, и весь сезонный период: например, «все лето». Состояние обмирания длится до тех пор, «<...> пока не возвратит тебя к ним (домочадцам. – Н.К.) Господь»⁵⁰.

Иногда выясняется, что этот период образует некий замкнутый круг («время круг свой замкнет»): «А в какой час уснул, в такой и пробудился»⁵¹; «В какое время обмерла, в такое и встала она»⁵². Соотнесение конца действия с его началом, символом которого служит замыкание круга, позволяет вернуть ситуацию к исходной точке. При всем разнообразии продолжительности обмирания наиболее распространен трехдневный срок, что отчасти предопределено народными верованиями, связанными с похоронной обрядностью: «На “тот свет”, т.е. в загробный мир, душа идет не сразу после смерти. Три дни, говорят, душа бьется около своих телесів»⁵³. Вместе с тем все названные сроки символизируют и продолжительность пребывания в ином мире, которая в рассматриваемых легендах может соотноситься или не соотноситься с земным временем.

Возможность заранее, еще при жизни, посетить сферу высшей реальности предоставляется далеко не каждому. Видения удостоиваются обычно люди благочестивые, набожные, нравственные. В их числе одинокая женщина, которая ходила в церковь, молилась Богу, постилась, поминала покойных родителей, не совершала греховных поступков, раздавала милостыню нищим, помогала соседям и т.п.⁵⁴. В другой легенде речь идет о тетушке, которая «от младости и до старости» вела воздержанную, добродетельную жизнь и соблюла в целомудренной чистоте свое раннее вдовство⁵⁵. Достойной совершить странствие по загробному миру оказалась и молодая женщина, которая, безвинно страдая, явила образец тихого кроткого смирения: несмотря на постигшие ее горе, болезни и всякие несчастья, она не роптала, а только постоянно молилась⁵⁶. Аналогичная характеристика дана визионеру и в агиографической литературе. Уже упоминаемый нами «некто, по имени Даниил <...>, был муж благоговейный, имевший страх Божий и украшенный добродетелями, так как милостив был к бедным, служил утешением для печальных, являлся защитником обиженных, давал в своем доме пристанище странникам, и всем всегда с готовностью оказывал в нуждах требуемую помощь»⁵⁷.

Мотив избранничества устойчив в русской и – шире – в славянской нарративной традиции. По русским легендам Бог награждает людей за добродетель и терпение «таким счастьем» – заранее увидеть «рай и муку» и уготованные для них места на «том свете». В русской легендарной сказке Господь приглашает благочестивого купеческого сына посетить его «царство»; поскольку тот гостеприимно принял его, появившегося среди людей в облике нищего: «”Ко мне, братец, в гости приходи”. – “Где я тебя

найду?» – «Я за тобой посла пришлю». Купеческий сын сказал: «Приду»⁵⁸. Аналогично объясняется прижизненное посещение загробного мира в белорусских легендах: «Говорят, вона (одна женщина. – *Н.К.*) была не грешна, и вот ей було»⁵⁹. По убеждению рассказчиков, обмирать может только праведный. Мотив избранничества отчетливо проявляется и в болгарских нарративах, причем независимо от конфессиональной принадлежности носителей традиции. Так, на вопрос собирателя, может ли верующий попасть на «тот свет» при жизни, рассказчица отвечала, что это случается не с каждым и, вообще, «это не для каждого». Однако если это очень верующий и, как она сказала, «человек Аллаха», то может. И даже попросить Аллаха показать рай имеет право не каждый, а только избранные люди⁶⁰.

В литературе Древней Руси «тайнозритель» чаще всего – человек духовного звания. И если он таковым не являлся в ранних редакциях, то трансформируется в монаха или священника в последующих. Так, например, в «видении» XVI в. кузнец в процессе бытования данного памятника вытесняется иноком⁶¹. Та же картина вырисовывается и в апокрифах, где посещений «того света» удостоиваются именно святые: например, библейский патриарх Енох, пророк Исайя, апостол Павел и др. Такое избранничество определяется статусом святого как носителя Божией благодати, своего рода посредника между мирами. «Святой, – пишет А.Я. Гуревич, – живет среди людей, но в нем постоянно и явственно проявляется высшая воля, силой которой он и творит чудеса. Святой непосредственно общается с иным миром, в определенном смысле он уже и при жизни принадлежит Царству Небесному»⁶². «Пророк или апостол вступает в загробный мир спокойной стопой, заранее оправданный; он идет туда на предмет осведомления», – констатирует Б.И. Ярхо⁶³.

Показательно, что типологическая параллель мотиву посещения загробного мира как проявления особой избранности визионера обнаруживается и в поэме Данте «Божественная комедия» (1307–1321), вобравшей в себя всю совокупность западноевропейских легенд и поверий, бытовавших на стыке Средневековья и Нового времени.

Откуда ты и кто ты, что *такая*
Тебе награда дивная дана
Редчайшая, чем всякая другая?» <...>
Но раз ты *взыскан Богом, в чем порука*
То, что ты здесь
(курсив мой. – *Н.К.*)...

Данте. Божественная комедия: Чистилище. XIV. 13–15, 79–80.
В тебе, живом, сияет благодать...
(курсив мой. – *Н.К.*)

Там же. XX. 42.

И все же на «тот свет» подчас попадают «живыми» не только святые или праведники, но и, казалось бы, вопреки всякой логике, грешники. Однако и в данном случае прослеживается своего рода закономерность. Например, за этого грешника молились Богу с просьбой о его вразумлении благочестивые родные, уже нашедшие в загробном мире вечное пристанище либо живущие на белом свете. Так, по просьбе отца – верующего человека, который неустанно молился, чтобы спасти душу своей непутевой дочери, ей было ниспослано обмирание, случившееся во сне после операции. Дочь побывала на «том свете» и увидела там муки грешников⁶⁴, что послужило для нее грозным предостережением. В этих нарративах, особенно в рукописных, бывлые грешники, вернувшись с «того света» и покайсясь, становятся благочестивыми и богобоязненными людьми. Иные из них прославляются в качестве проповедников христианского вероучения.

Таким образом, предпосылками попадания человека на «тот свет» согласно легендам служат различные формы пребывания его в лиминальном («пороговом») состоянии, которое определяется фразеологизмом «ни жив ни мертв». Это состояние обусловлено переменной или поворотом в физическом или душевном состоянии индивида, в силу чего его душа может на время покинуть тело. Попадание человека в загробный мир осуществимо по народным верованиям в условиях сакрального хронотопа, когда миры, «тот» и «этот», оказываются взаимопроницаемыми. Возможности при жизни узреть «тот свет» обычно удостоиваются богоугодные люди, но иногда, по их молитве, и простые смертные.

Библиографический список

1. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. – М.: Наука, 1997. – 256 с.
2. Византийские легенды / изд. подгот. С.В. Полякова. – Л.: Наука, 1972. – 303 с.
3. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
4. Добровольская, В.Е. Рассказы об обмираниях // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 23-24.
5. Житие и чудеса преподобного Александра Свирского. – СПб.: Царское дело, 1995. – 182 с.
6. Криничная Н.А. Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 6. – С. 114-129.
7. Криничная Н.А. Осмысление пути в мир иной в свете христианской доктрины воздаяния (по материалам легенд об обмираниях) // Православие в Карелии: Материалы III региональной научной конференции, посвященной 780-летию крещения карелов. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2008. – С. 23-32.
8. Криничная Н.А. Проводник между мирами: русские легенды в свете античной и христианской традиций // Россия и Греция: диалоги культур: Материалы I Международной конференции. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2007. – Ч. II. – С. 228-235.
9. Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Академический проект: Гаудеамус, 2004. – 1008 с.
10. Криничная Н.А. «Я был в духе в день воскресный ...» (Стихотворение Н.А. Клюева в контексте христианских и народно-христианских традиций) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. – Вып. 5. – С. 202-212.
11. Лурье М.Л., Тарабукина, А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. – 1994. – № 2. – С. 22-26.
12. Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. – 432 с.
13. Толстая С.М. Полесские «обмирания» // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 22-23.
14. Толстая С.М. Рассказы о посещении «того света» в славянской фольклорной традиции в их отношении к книжному жанру «видений» // Jews and Slaves. – Jerusalem, 2003. – Vol. 10. – P. 43-54.
15. Толстые Н.И. и С.М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. – Тарту: ТГУ, 1979. – С. 63-65.

¹ Толстые Н.И. и С.М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. – Тарту: ТГУ, 1979. – С. 63–65; Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. – 1994. – № 2. – С. 22–26;

Толстая С.М. Полесские «обмирания» // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 22–23; Добровольская В.Е. Рассказы об обмираниях // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 23–24; Толстая С.М. Рассказы о посещении «того света» в славянской фольклорной традиции в их отношении к книжному жанру «видений» // *Jews and Slaves*. – Jerusalem, 2003. – Vol. 10. – P. 42–54; Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – С. 920–998; Она же. Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 6. – С. 114–129; Она же. Проводник между мирами: русские легенды в свете античной и христианской традиций // Россия и Греция: диалоги культур: Материалы I Международной конференции. – Петрозаводск, 2007. – Ч. II. – С. 228–235; Она же. Осмысление пути в мир иной в свете христианской доктрины воздаяния (по материалам легенд об обмираниях) // Православие в Карелии: Материалы III региональной научной конференции, посвященной 780-летию крещения карелов. – Петрозаводск, 2008. – С. 23–32; Она же. «Я был в духе в день воскресный ...» (Стихотворение Н.А. Клюева в контексте христианских и народно-христианских традиций) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2008. – Вып. 5. – С. 202–212.

² Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. – 432 с.

³ Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей гос. Иркутского университета. – 1923. – Вып. 5. – С. 311.

⁴ Житие и чудеса преподобного Александра Свирского. – СПб.: Царское дело, 1995. – С. 76.

⁵ Потусторонний двойник Павла Муравьева // Чудеса и приключения. – 2000. – № 12. – С. 59.

⁶ Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири. – С. 318, 319.

⁷ Пигин А.В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1997. – Т. L. – С. 554.

⁸ Народная проза / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. – М.: Русская книга, 1992. – № 236. – С. 341, 342.

⁹ Тодорова-Пиргова И. Представления о «том свете» в биографических нарративах // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 25.

¹⁰ Киреевский П.В. Русские народные песни. – Ч. 1: Русские народные стихи // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1848. – Вып. 9. – Смесь. – № XXIV.

¹¹ Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф. 1. Оп. 1. Колл. 23. № 272.

¹² Добровольская В.Е. Рассказы об обмираниях... – С. 24.

¹³ Там же. – С. 23.

¹⁴ Тодорова-Пиргова И. Представления о «том свете» в биографических нарративах... – С. 25.

¹⁵ Добровольская В.Е. Рассказы об обмираниях... – С. 23.

¹⁶ Там же. – С. 24.

¹⁷ Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях... – С. 26. – Текст № 3.

¹⁸ Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М.: Наука, 1983. – С. 70.

¹⁹ Толстая С.М. Полесские «обмирания»... – С. 23. – Текст № 5.

²⁰ Добровольская В.Е. Рассказы об обмираниях... – С. 24.

²¹ Там же.

²² Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях... – С. 26. – Текст № 3.

²³ Толстая С.М. Полесские «обмирания»... – С. 22. Текст № 2.

²⁴ Лукиан. Избранные атеистические произведения. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 204.

²⁵ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В.П. Зиновьев. – Новосибирск: Наука, 1987. – № 437. – С. 300.

²⁶ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – С. 205.

²⁷ Карасев Л. Мост между прошлым и будущим // Наука и религия. – 1993. – № 12. – С. 34.

²⁸ Strümpell L. Die Nature und Entstehung der Fräume. – Leipzig, 1877. – S. 16.

²⁹ Юнг К.-Г. Аналитическая психология. – СПб.: МЦНКИТ «Кентавр», 1994. – С. 67.

³⁰ Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилго населения Сибири... – С. 312.

- ³¹ Книга Еноха // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. – М.: Наука, 1997. – С. 47; см. также: Коммент. В.М. Хачатурян. – С. 54.
- ³² Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу... – С. 71.
- ³³ Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. – СПб., 1862. – С. 218.
- ³⁴ Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. – М.: Мысль, 1974. – С. 109, 110.
- ³⁵ Византийские легенды / Изд. подгот. С.В. Полякова. – Л.: Наука, 1972. – С. 112.
- ³⁶ Видение Исая // Апокрифы Древней Руси. – С. 91; см. также: Коммент. В.М. Хачатурян, В.В. Милькова. – С. 97.
- ³⁷ Шевченко В.Ф. «Велел Господь показать тебе...» // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 28.
- ³⁸ Толстой Л.Н. Дневники: Записки христианина // Собр. соч. в 22-х т. – М.: Художественная литература, 1985. – Т. 21. – С. 321, 551.
- ³⁹ Менцей М. Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых // Славяноведение. – 2000. – № 1. – С. 93.
- ⁴⁰ Добровольская В.Е. Рассказы об обмираниях... – С. 23.
- ⁴¹ Там же. – С. 24.
- ⁴² Менцей М. Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых. – С. 93.
- ⁴³ Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. статья и коммент. Ю.М. Шеваренковой. – Нижний Новгород: КиТиздат, 1998. – № 160. – С. 43.
- ⁴⁴ Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности... – С. 169–170.
- ⁴⁵ Шевченко В.Ф. «Велел Господь показать тебе ...»... – С. 28.
- ⁴⁶ Дубровина С.Ю. Народное православие на Тамбовщине (Опыт этнолингвистического словаря) – Тамбов: Изд-во ТГУ, 2001. – С. 92, 119.
- ⁴⁷ Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности... – С. 274.
- ⁴⁸ Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора... – С. 74, 155, 173, 705.
- ⁴⁹ Книга Еноха... – С. 47. Коммент. В.М. Хачатурян.
- ⁵⁰ Там же. – С. 47.
- ⁵¹ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири... – № 437. – С. 300.
- ⁵² Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях... – С. 26. – Текст № 3.
- ⁵³ Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири... – С. 309.
- ⁵⁴ Нижегородские христианские легенды... – № 160. – С. 42, 43.
- ⁵⁵ Народная проза... – № 236. – С. 341.
- ⁵⁶ Шевченко В.Ф. «Велел Господь показать тебе ...»... – С. 28.
- ⁵⁷ Житие и чудеса преподобного Александра Свирского... – С. 76.
- ⁵⁸ Сказки и предания Самарского края / собр. и зап. Д.Н. Садовниковым. – СПб., 1884. – № 95. – С. 284. (Зап. Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. – Т. 12).
- ⁵⁹ Толстая С.М. Полесские «обмирания»... – С. 22. – Текст № 2.
- ⁶⁰ Тодорова-Пиргова И. Представления о «том свете» в биографических нарративах. – С. 25, 26.
- ⁶¹ Прокофьев Н.И. Образ повествователя в жанре «видений» литературы Древней Руси // Уч. зап. Московского гос. пед. ин-та им. В.И. Ленина. – 1967. – Т. 256. – Ч. 1. – С. 40.
- ⁶² Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры... – С. 188.
- ⁶³ Ярхо Б.И. Из книги «Средневековые латинские видения» // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – 1989. – Вып. IV. – С. 28.
- ⁶⁴ Толстая С.М. Полесские «обмирания»... – С. 22. – Текст № 3.

СТАРООБРЯДЦЫ НА АЛЯСКЕ¹

Аннотация. Статья посвящена миграции и жизнедеятельности русских старообрядцев, прибывших на Аляску из штата Орегон (США) в 1960-е гг. Рассматривается адаптация староверов к новым условиям хозяйствования и повседневного быта. Уделено внимание появлению у староверов Кенайского полуострова священства, анализируется степень сохранности религиозной и традиционной русской культуры.

Ключевые слова: миграция, адаптация, русские старообрядцы, Аляска, современная религиозная ситуация, русская культура.

Весной и летом 2010 г. дальневосточными этнографами было осуществлено два полевых исследования русских старообрядцев в Северной Америке – в штатах Орегон и Аляска США. В США после окончания Второй мировой войны, в 1960-е гг., прибыли три компактные группы русских староверов. В зависимости от регионов предыдущего длительного пребывания они получили у местного населения наименования «синьцзянцы», «турчане» и «харбинцы».

Их миграционный путь на американский континент не был прямым. Он включал несколько этапов, каждый из которых оказался непростым и по протяженности пройденных территорий, и по разнообразию этнокультурных контактов с различными народами, и по продолжительности жизни в зарубежных странах. Но всех их объединяло одно – они были представителями «старой веры», и их эмиграция за пределы «материнской» территории России началась в 60-е гг. XVII в., после раскола в Русской православной церкви.

«Синьцзянцы» попали в Синьцзян (Синьцзян-Уйгурский автономный район Северо-Западного Китая) с Алтая в 1930-е гг., спасаясь от коллективизации и атеизации. По аналогичным причинам ушли в конце 1920 – начале 1930-х гг. в Маньчжурию (в Трехречье и окрестности Харбина) «харбинцы». Представители этих групп из Китая эмигрировали в 1950-е гг. в разные страны Южной Америки, откуда затем перебрались в Северную Америку. Дольше всех жили вне материнской территории «турчане», которые в 40-е гг. XVIII в. ушли с Кубани в Добруджу, затем в Азиатскую Турцию, откуда и попали в США. Основная часть турчан, харбинцев и синьцзянцев к 1960-м гг. сосредоточилась в штате Орегон США, где сравнительно быстро адаптировалась к местным условиям хозяйствования.

Прожив несколько лет в Орегоне, часть старообрядцев, чтобы спасти подрастающую молодежь от «разлагающего» влияния телевидения, табака, алкоголя, наркотиков, уже широко распространившихся в этом штате среди американцев, решила снова «уйти от греха подальше» – переселиться на Кенайский полуостров, на Аляску. В начале 1960-х гг., по совету Толстовского фонда, туда на разведку для поиска подходящего места отправились четыре «ходока», в их числе Прохор Мартюшев и Григорий Гостевский². За 14 тыс. долларов там, на Кенайском полуострове, недалеко от г. Хомера, была куплена квадратная миля земли. Судя по воспоминаниям Соломеи Калугиной, в 1968 г. семьи Прохора Мартюшева, его сыновей Кирилла и Владимира и отца Григория, Стафея Калугина³ – все «харбинцы» – взяли в долг 20-тонный самосвал и гусеничный трактор, которым можно копать землю и проводить дорогу, и отправились в путь. Добирались через Канаду в течение нескольких дней. Несмотря на весеннее время, было холодно – дорогу покрывал снег, реки еще не вскрылись. Через несколько дней, 13 мая 1968 г., прибыли в местность, распола-

гавшуюся недалеко от купленной ими земли. Первыми жилищами были палатки. Так начиналась первая старообрядческая деревня на Аляске – Николаевск.

После теплого и обустроенного Вудборна, где уже широко использовали различную бытовую технику, работавшую на электричестве, в Николаевске пришлось вернуться к старым бытовым традициям.

По воспоминаниям Соломеи Калугиной о первых годах пребывания на Аляске, существенную помощь в обустройстве на новом месте им оказали местные американцы, жившие неподалеку. Они снабдили старообрядцев печью, топившуюся дровами, показали, где можно брать питьевую воду, привозили пищу. Но больше всех помогали алеуты⁴.

По русской традиции одной из первых бытовых построек стала баня. Ее соорудили в палатке, воду грели в больших банках. Вскоре возвели баню из дерева.

Не обошлось без происшествий и трагедий. По неосторожности загорелась палатка Кирилла Мартюшева, погибла его дочь.

Постепенно стали обзаводиться строительной техникой, приобрели трактор и трейлер. Приступили к строительству деревянных жилищ. Первый деревянный сруб построили Прохору Мартюшеву, затем Анисиму Калугину. Однако полностью завершить строительство – покрыть дома крышей до первого снега, который выпал 17 сентября – не успели. Под снегом оказался и выращенный картофель. Его выкопали и зарыли в предварительно сооруженную на пашне яму. Но картошка успела подмерзнуть и была сладкой. Не уродилась в тот год и капуста, хотя другие овощи (свекла, морковь) успели созреть. Помидоры и огурцы выращивали в небольших теплицах.

Выручали окрестные леса. В лес новоселы ходить не боялись – ни взрослые, ни дети. Старшее поколение хорошо помнило свое детство, проведенное еще в Приморье или в Маньчжурии, где люди постоянно посещали лес. Здесь, как и на Дальнем Востоке и в Китае, дикоросы, растущие в изобилии, дополняли повседневный запас еды. Это были грибы, голубика, морошка, брусника. Их употребляли как в свежем виде, так и заготавливали впрок в виде варенья. Это был детский и женский промысел. Женщины также успешно охотились на рябчиков. Для коров, которых завели через год после прибытия на Аляску, заготавливали сено. Эта обязанность также ложилась на женщин, так как мужчины были заняты на строительстве дороги до ближайшего населенного пункта или на заработках. Сено косили косами, и каждая женщина заготавливала его для своего домохозяйства, но иногда матери семейств объединялись, устраивая своеобразные «помочи», и косили сено сообща, по очереди для каждого двора. Учили косить и своих дочерей. Но первые годы жизни в Николаевске сено было плохое по качеству, его было трудно заготавливать на кочковатой земле. Лишь когда со временем покосы выровнялись и приобрели в Орегоне сенокосилку с прессовщиком, ситуация изменилась к лучшему.

Живущий недалеко американец продал первопоселенцам кур, которые за неимением курятника расположились на ближайшей лесине. Через год после приезда купили коров. Свои овощи, яйца кур-несушек и молочные продукты были хорошим подспорьем в питании.

От раннего снега в первую осень пребывания на Аляске была и определенная польза. До этого ходили по воду к ручью. Когда выпал снег – катали большие комки снега и складывали их в пластмассовые кадушки. Снег растапливали и использовали для приготовления пищи и для мытья в бане. Заготовку снега поручали детям. Его нужно было немало, так как в многодетных семьях женщинам приходилось много стирать вручную. Полоскали белье по традиции в ручье, отвозя его туда на санках. Лишь во время Великого поста, в конце января, провели электричество. Для повседневной жизни это было большое облегчение. Пищу стали готовить на

электрической плите, стирать – на стиральной машине, продукты хранить в холодильниках и в «ледниках» (специальные большие ящики, работавшие на электричестве. – Ю.А.). Но с водой еще какое-то время были трудности. По совету одного американца приобрели цементные трубы. Они часто ломались – то камень упадет на них, то лось провалился в яму, где лежали трубы. На другой год провели пластмассовые трубы, хотя водопровод обошелся вдвое дороже⁵.

На следующий год население Николаевска пополнилось новыми семьями старообрядцев, приехавшими из Орегона: в частности, прибыли семьи Феофанта Ревтова и Кондратия Фефелова – будущего первого священника Николаевска. Уже через четыре года население Николаевска превышало две сотни человек.

Природные условия Аляски не позволили заняться здесь хлебопашеством. Продукция первых таежных промыслов (охотиться на копытных стали позднее), скотоводства и огородничества не покрывала полностью пищевые потребности переселенцев-старообрядцев. Часть продуктов приходилось покупать за деньги. Необходимы были средства для приобретения строительной и бытовой техники, одежды и обуви, утвари и других предметов обихода. Известно, что трудолюбивые староверы всегда находили выход из сложившейся ситуации. Нашли его и на Кенайском полуострове. Мужчины, как основные добытчики в семье и основные посредники в общении с внешним (вне общины) миром, стали зарабатывать на ближайшем рыбоконсервном заводе – в 40 милях от Николаевска⁶. Имевшийся у многих глав староверских семей опыт деревообработки и работы на мебельных фабриках в Орегоне позволил им наняться на имевшийся в округе заводик по производству небольших рыболовных судов. Вскоре, освоив эту профессию, они сумели основать собственное дело – «Русскую морскую компанию» и самостоятельное производство на продажу дизельных рыболовецких катеров из стеклопласта, оснащенных современной техникой. А затем некоторые из староверов стали выходить на них в океан на коммерческий промысел лосося, палтуса, королевского краба, креветок. Это позволяло получать приличный доход. Хватало мужчинам работы и в поселке – надо было проложить дорогу до ближайшего населенного пункта, работать на приобретенной обществом лесопилке, так как пиленный лес был необходим для жилых и различных хозяйственных построек. Со временем аляскинские староверы стали заниматься коммерческим рыболовством на катерах собственного производства.

Свои религиозные традиции первопоселенцы-аляскинцы не забывали. Недаром в целях сохранения их чистоты они и отправились в холодную Аляску из теплого Орегона. Помимо ежедневных домашних молитв, устраивали и общие, собираясь в одном из жилищ. Поскольку все староверы были беспоповцами, они выбрали настоятеля (начетчика) из своей среды. Первым настоятелем был самый старший в этой маленькой общине мужчина – Григорий Мартюшев. Он еще в 1931 г. вместе со своими братьями эмигрировал из Приморья в Маньчжурию⁷, оттуда в 1950-х гг. переехал в Южную Америку, затем – в штат Орегон Северной Америки и, наконец, на Аляску. Здесь, в Николаевске, общие молитвы вначале проходили в его доме или в избе его сына Григория.

Книги, по которым осуществлялось богослужение, были вывезены еще из Приморья. Старшее поколение хорошо владело церковнославянской грамотой, хотя некоторые мужчины знали и современное им русское письмо. Однако в условиях Америки необходимо было знать английский язык. Это хорошо поняли в первую очередь мужчины, которым пришлось его освоить в силу производственной необходимости. Родители-первопоселенцы были заинтересованы в приобретении их детьми школьного образования.

Однако в первые годы жизни на Аляске в этом плане были определенные сложности. Дети посещали школу в соседнем поселке, куда их подво-

зил школьный автобус. Но до остановки было приличное расстояние, преодолеть которое в зимнее время по глубокому снегу было трудно. Автобус не всегда мог долго ждать детей. Дети со слезами возвращались домой, мокрые и холодные⁸. Возвращаться из школы пешком, если выпадал глубокий снег и автобус не приходил, дети также не могли. Отцам семейств неоднократно приходилось ездить за детьми на тракторе. С ростом населения Николаевска увеличилось и число школьников. В деревню привезли трейлер и использовали его в качестве школьного помещения. Первым учителем был мистер Кяшь, обучавший детей на русском языке, правда всего два-три месяца; его сменил мистер Мор⁹. Однако в трейлере дети проучились меньше года, так как численность их увеличилась, и в помещении стало тесно. Тогда мужики-старообрядцы построили для школьных занятий два небольших дома. В одном из них мистер Виленский учил младших детей на русском языке, а в другом обучал старшеклассников на английском мистер Мор, проработавший в школе Николаевска много лет. Побывавший в 1972 г. в Николаевске американский журналист Д. Реарден сообщил, что помощниками обоих учителей были молодые замужние староверки Татьяна Мартюшева, 21-го года, мать четверых детей, и Гликерия Кузьмина, 17-летняя мать. Далеко не все разделы школьной программы приветствовались старообрядцами, поскольку они расходились с религиозными установками. Учитель старших классов Роберт Мор рассказал Р. Реардену, что по просьбе родителей раздел биологии о размножении человека он опускал, объясняя репродукцию на примере рыб и растений, а во время показа научного фильма о высадке астронавтов на Луне дети, ссылаясь на Библию, вообще ему не поверили¹⁰.

Какие изменения произошли в жизни аляскинских староверов к настоящему времени с момента переселения первой группы? В 1983 г. в Николаевске открыли новую большую государственную школу с прекрасно оборудованными классами, спортивным залом, телевизорами и компьютерами. Преподавание ведется преимущественно на английском языке. В беседах с большинством русских по происхождению школьников выясняется их плохое знание языка родителей.

Старшее поколение увидело в телевизорах и компьютерах опасность «послабления в вере». Вновь разгорелись жаркие споры, поиски истины и призывы «уйти подальше от соблазнов». Небольшая группа старообрядцев пришла к убеждению, что «нету спасения без священства», и отправилась в Румынию к староверческому патриарху. Там, в г. Браила, наставники – харбинец Кондратий Фефелов из Николаевска и турчанин Тимофей Торан из Вудборна, – пройдя соответствующее обучение, были рукоположены в священники. Это вызвало взрыв негодования у остальных староверов-беспоповцев, воспринявших такие нововведения как возврат в никонианскую веру. В итоге в некогда единой общине беспоповцев пошел разлад, община раскололась. В результате треть аляскинских семей староверов выселилась из Николаевска и в 70-80 км от этого села образовала пять новых деревень и поселков староверов-беспоповцев – Вознесенку, Находку, Раздольную, Ключевую и Качемак-село. Здесь живут исключительно старообрядцы-беспоповцы, поповцы остались только в Николаевске, где построили старообрядческую церковь. Под угрозой оказалась как у поповцев, так и у беспоповцев брачная ситуация, так как оба молодых супруга должны были придерживаться либо тех, либо других канонов. Возникали коллизии как между наставниками и священниками, так и между родителями и многочисленной родней новобрачных. Поэтому николаевцам-поповцам, которые оказались в меньшинстве, пришлось засылать сватов к староверам поповских приходов в Южную Америку, Австралию и даже в Россию.

Несмотря на то, что по природным условиям аляскинские старообрядцы не могут использовать свои традиционные занятия – земледелие и

скотоводство, они хорошо адаптировались к хозяйственной жизни. Мужчины сделали своими основными занятиями строительство небольших рыболовных судов и коммерческий лов океанической рыбы. Построенная в Николаевске крытая верфь позволяла ежегодно производить по 13-15 «русских», как их стали называть, рыболовных катеров, пригодных для лова рыбы в океане. Оснастка, внешняя и внутренняя отделка катеров, холодильники для рыбы – все это высшего качества; новейшая японская электроника и навигационная техника, несколько радиотелефонов: для связи с портом, спасательной станцией и домом¹¹. Создали свои верфи и стали строить катера и обитатели старообрядческих беспоповческих деревень Аляски – Раздольной, Вознесенки. Их жители также занялись коммерческим ловом рыбы.

Итак, самым выгодным бизнесом на Аляске оказался рыболовный промысел. Причем им занимаются не только простые прихожане, но и наставники и священник. Они в общине не просто духовные лица, но и лидеры во всех житейских делах – блюстители нравственности, советчики, одни из первых работников. Пришлось наблюдать их в процессе трудовой деятельности – и во время рыбалки, при управлении катером, в качестве водителя автомобильного транспорта, плотника и т.д. Рост доходов довольно скоро сказался на образе жизни местных староверов. Лошадей, коров и даже кур большинство семей уже не держат, огороды сохранились лишь у некоторых, а поскольку в каждом доме имелись один-два автомобиля и каждая хозяйка научилась водить их, она предпочитает съездить в прибрежный городок Хомер и купить в магазинах все, что надо для домохозяйства. Однако без работы ни взрослые, ни дети не сидят, трудовая традиция сохраняется полностью.

В социальной жизни живо главное – религиозная традиция, основной стержень бытования русской культуры. У беспоповцев в каждой деревне имеются моленный дом и наставник, у поповцев в Николаевске – действующая старообрядческая церковь. В них проходят еженедельные и праздничные службы. Совершаются и ежедневные домашние моления. Большинство старообрядцев употребляет постную пищу в определенные дни недели и дни годового календаря. Во всех домах имеются иконы, а у первопоселенцев – и старинные книги религиозного содержания, привезенные из России. Молодежь сама выбирает себе брачного партнера, родители в этот процесс не вмешиваются. Основная задача родителей в этом процессе – не допустить брак, если есть менее восьми степеней кровного и духовного (с близкими родственниками крестных) родства. Увеличивается возраст вступления в брак как у девушек, так и у юношей, хотя по-прежнему отмечаются случаи создания семьи в довольно юном возрасте. Заключение браков между поповцами и беспоповцами, хотя и редко, но имеет место. В таком случае девушка непременно принимает религиозные установки мужа. Новшеством в общине стал выход девушек замуж за лиц иной веры и иной национальной принадлежности. Часть коренных американцев, вступивших в брачные отношения со старообрядкой, принимают ее веру. Но большинство продолжает быть верными своим религиозным убеждениям, если они имеются, и в таком случае нередко со временем наступает разрыв семейных отношений. Увеличивается число разводов и уменьшается число рожденных детей. В настоящее время уже не рождают, как прежде, 10-15 детей, обычно – не более пяти. Последнее связано с использованием контрацепции и в меньшей степени аборт, хотя, как известно, религия всегда выступала против и того, и другого.

Хорошо сохранились основные составляющие народной культуры в семейной обрядности – родильно-крестильной, свадебной и похоронно-поминальной, хотя регламент некоторых элементов обрядности, связанных с религией, у поповцев и беспоповцев различается.

Определенные изменения претерпела материальная культура. Это касается прежде всего планировки поселений, способов строительства и материалов для возведения жилых и хозяйственных построек, размеров жилищ, интерьера жилого помещения и др. Такие жилища уже не назовешь «избами». Дома крепких хозяев – это множество жилых комнат, гостиная, столовая, кухня, туалетные комнаты, калориферное отопление и другие удобства. В домах староверов, принявших институт священства, с увлечением смотрят телевизионные программы. Такую картину наблюдали мы, побывав в аляскинских деревнях весной и летом 2010 г. Безусловно, есть дома и поскромнее, особенно у старшего поколения, которое не всегда расстается и с привычными для них плитами, «работающими» на дровах, и с баней «по-черному» (с печью-каменкой), и некоторыми другими элементами старого быта. Но иконы, если и не в «красном» углу (у старшего поколения), а на восточной стене жилого помещения (у большинства молодых брачных пар) – есть непременно.

В питании широко используются покупные продукты; собственную молочную продукцию можно встретить только в отдаленных аляскинских деревнях, хотя мясо диких копытных, рыба из озер и океана, добытые самими старообрядцами, повсестно дополняют пищевой рацион, как и домашние заготовки овощных солений и ягодных варений. Этому способствует широкое использование бытовой техники – холодильники, холодильные камеры и т.п. Давно вошли в обиход электрические плиты, электронные печи с программным управлением для приготовления еды, жарочные шкафы для выпечки, микроволновки для разогревания пищи и др.

Определенные изменения произошли в одежде. В повседневной жизни мужчины-старообрядцы ходят в общепринятой гражданской одежде, чаще «рабочей». Их отличие от основной массы мужского населения – наличие (иногда) вышитой рубахи и непременно – бороды. В воскресные, праздничные дни и для выхода в молельни обязательно одевается вышитая растительным орнаментом по вороту и разрезу рубаха с вытканым поясом и кафтан черного цвета. Моленный кафтан одевают не только взрослые мужчины, но и мальчики. У женщин ушли в прошлое модные в 1960-1970-е гг. разноцветные, средней длины сарафаны, сильно присборенные на спине, с рюшами на подоле. В настоящее время основной женский костюм – однотонный, разнообразный по цвету, непременно до пят, в основном трех видов: сарафан с белой шелковой рубахой; сарафан, верхняя часть которого пришита к рубахе, составляя единое целое, и заимствованное у турчан, но широко распространенное среди всех региональных групп староверок платье «таличка». Материал для изготовления женской нательной одежды – шелк, атлас. Девушки могут ходить с непокрытой головой и одной косой, замужние женщины – в шашмуре – традиционном женском головном уборе, одеваемом на женщину во время ее венчания (брачания), при одновременном изменении прически – из одной девичьей косы плетут две – как символ замужней женщины. Поверх шашмуры (непременно в тон сарафана) легкая косынка, поверх которой голову во время посещения службы и в праздничные дни покрывают белым нарядным платком.

Существенные изменения произошли в повседневной речи. Английский язык постепенно становится основным разговорным языком, но не в одинаковой степени у разных поколений. Мужчины старших возрастных групп владеют им относительно сносно, так как им приходилось постоянно сталкиваться с англоговорящим населением в процессе трудовой деятельности и в общественном быту. Хуже знают английский их жены, многие из которых, особенно многодетные, занимались домашним хозяйством, первоначально почти не общаясь с англоязычным населением.

И мужчины и женщины владели в основном церковнославянской грамотой, хотя некоторые знали современный русский язык. Поэтому родители-первопоселенцы были заинтересованы в приобретении их детьми

школьного образования и знания английского языка, но первоначально лишь на уровне основ. Окончание школы, а тем более колледжа или университета родителями не приветствовалось, так как в этом видели опасность для сохранения семейных и духовных традиций. Да и в период пребывания в Китае и Турции никто из них не знал грамоты, помимо основ арифметики и письма. Поэтому многие забирали детей после окончания шестого-седьмого класса, предпочитая для них, дабы обезопасить их от «греха», ранние браки – в 14 лет для девушки и в 16 лет – для юноши. Полагали, что это привяжет молодых супругов к семье, укрепит приверженность к религии и общине.

...Шло время. Общепринятая в современном обществе культура и английский язык все упорнее вторгались в повседневную жизнь староверов. В настоящее время дети старообрядцев повсеместно заканчивают среднюю школу, учатся в колледжах, а часть – и в университетах. Некоторые овладели специальностями юристов, врачей, инженерно-технических работников.

Хуже обстоит дело со знанием русского языка. Если в первые годы пребывания на Аляске обучению детей на русском языке уделяли много внимания, то в настоящее время согласно школьной программе русскому языку уделяется лишь 30 минут в день. И хотя в младших классах на стенах помещен русский алфавит, отдельные репродукции русских народных сказок и некоторые занятия ведет помощник учителя – старообрядка, получаемых знаний не хватает для полноценного усвоения и знания русского языка и в целом русской культуры. Над этим стали задумываться и родители. И в настоящее время здесь наблюдается определенный ренессанс – многие родители недовольны «усечением» школьной программы в части знаний русского языка. Некоторые нанимают для своих детей-школьников частных учителей, владеющих русской грамотой.

Однако английский язык все шире укореняется в речи детей и молодежи. Этому способствуют не только школа, производственные контакты с местным населением, но и телевидение, уже широко вошедшее в быт старообрядцев-поповцев и отчасти молодежи и брачных пар среднего возраста у беспоповцев. Характерна, особенно для отдаленных аляскинских старообрядческих деревень, своеобразная русская речь с архаическими словами, давно ушедшими из нашего обихода. Поскольку основная часть жителей этих населенных пунктов – «харбинцы» и их потомки, в их словарном составе слышится речь наших приморских старообрядцев – носителей северно- и среднерусского говоров с элементами уральского и сибирского. Однако жены многих «харбинцев» – «турчанки» или «синьцзянки», поэтому здесь можно услышать и южнорусскую речь. Русская речь молодежи в разговоре с родителями и посторонними русскоязычными постоянно перемешивается с английскими словами. Молодым людям уже привычнее и проще общаться на английском языке. Они понимают, что для жизни в новой стране и ради своего будущего необходимо овладеть американской культурой, в том числе языком, да и соблазнов для тех, кому уже не мешал языковой барьер, было немало.

Старики резко осуждают новые веяния и настаивают на сохранении наиболее важных традиций и духовной культуры. Такая ситуация обостряет отношения между отцами и детьми. В то же время и старики и молодежь понимают, что они живут, только в разной степени, как бы «в двух мирах»: с одной стороны, – в англоязычном сообществе в процессе трудовых и общественных отношений, с другой, – в общении детей с родителями, от которых, особенно недавно поженившиеся супруги, стремятся отделиться как можно быстрее. Молодые супруги уже не хотят мириться с отсутствием телевизоров, современных музыкальных проигрывателей, записей современной музыки и кинофильмов. В итоге родители вынуждены все чаще идти на компромиссы, хотя и это им дается нелегко¹².

Как будет в дальнейшем развиваться жизнь русских старообрядцев на Аляске – покажет время. Хорошо адаптировавшись в хозяйственном быту, они в определенной степени сохранили часть материальной культуры, традиционный семейный уклад и семейные обряды, русский язык и духовную культуру. Примечательно, что аляскинские старообрядцы продемонстрировали способность к эклектическому и в то же время избирательному восприятию различных навыков в хозяйственной жизни, культуре хозяйствования и материальной культуре, найдя свою нишу в новой для них природной среде и новых экономических условиях, успешно используя в быту достижения современной техники. Сталкиваясь в процессе своей многовековой миграции с культурными навыками других народов, они тщательно отбирали те аспекты чужой культуры, которые были для них полезны, и отвергали те, которые могли бы помешать сохранению в целостности их религиозных обрядов. Поэтому и сегодня мы видим у аляскинских старообрядцев в неизменности религиозные традиции, которые являются основной цементирующей составляющей в сохранении в целом русской культуры в иноэтничном окружении.

Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.
2. За рубежом. – 1990. – № 42.
3. История Николаевска, рассказанная Олимпиаде Басаргиной Соломией Калугиной. Николаевская школа. Май, 1984. – 26 с.
4. Moriss R.A. Old Russian Ways: Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. – N.Y., 1991. – 398 p.
5. Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870 – 1970: Этноисторический очерк. – М.: Наука, 2005. – 421 с.
6. Rearden J. Bit of Old Russian Takes Root in Alaska // National Geographic. – 1972. – Vol. 142, № 3. – P. 421–424.
7. Робсон Р. Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений стран Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, Сибир. отд., 1992. – С. 27–33.
8. Рукописный фонд автора (РФА). Информация Кем (Стеклова) В.Г., 1943 г. рожд., г. Вудборн, штат Орегон, США; информация Басаргиной У.Ф., 1966 г., г. Вудборн, штат Орегон, США.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Президиума РАН (код проекта 09-И-П25-01) и японского проекта «Grant-in-Aid for Scientific Research» (код проекта (21251013) (А).

² Рукописный фонд автора (далее – РФА). Информация С.Г. Калугиной, с. Николаевск, штат Аляска, США.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ История Николаевска, рассказанная Олимпиаде Басаргиной Соломией Калугиной. Николаевская школа. Май, 1984. – С. 14.

⁶ Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870 – 1970: Этноисторический очерк. – М.: Наука, 2005. – С. 323.

⁷ Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – С. 93–94.

⁸ История Николаевска, рассказанная Олимпиаде Басаргиной Соломией Калугиной. Николаевская школа. Май, 1984. – С.17.

⁹ Там же. – С.18.

¹⁰ Rearden J. Bit of Old Russian Takes Root in Alaska // National Geographic. – 1972. – Vol. 142, № 3. – P. 421–424.

¹¹ Нитобург Э.Л. Указ. соч. – С. 324.

¹² Moriss R.A. Old Russian Ways: Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. – N.Y., 1991. – P. 213–219; 342 – 344.



Воронцова И.В.

**РЕВОЛЮЦИЯ И РЕЛИГИЯ В ДИСКУССИИ 1906-1914 гг.
Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО, Н.А. БЕРДЯЕВА, П.Б. СТРУВЕ и др.**

Аннотация. Статья посвящена периоду обсуждения русской религиозной интеллигенцией – в лице представителей «нового религиозного сознания» и сочувствовавших этому религиозно-реформистскому движению – вопроса о религии и революции в контексте поиска ими политического осуществления религиозного обновления в России.

Ключевые слова: религиозное сознание, «новое религиозное сознание» (НРС), Мережковский, религиозные реформаторы.

В свободную Россию мы одинаково верим, но не одинаково мерим наше приближение к ней.

Д. Мережковский
(«Христианство и государство»)

«Религиозный вопрос все чаще становится перед нынешним поколением не в догматической, а в чисто практической форме: каково должно быть отношение общественного движения к религии и обратно. Во всей области запутанных вопросов современности едва ли найдется один, который вызывает больше разногласий, ибо самые противоположные политические стремления стараются опереться на религиозный авторитет и те чувства, которые вызываются религиозным воодушевлением», – писал о состоянии общественной мысли в России в начале XX в. публицист П. Изгоев¹.

1906 г. был первым годом осмысления итогов революции 1905 г. и направлявших ее идеологических движений. «Новое религиозное сознание»², родившееся в среде религиозной интеллигенции на Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903), до 1905 г. позиционировало себя как движение консервативное, ориентированное на церковное обновление в рамках самодержавного государства. К 1905 г. ряды его участников укрепились за счет новых единомышленников, и после революции 1905 г. НРС (в лице главных идеологов Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Filosofova) заговорило о себе, как об общественном движении, одним из лозунгов которого являлось совмещение пути религиозного и революционного обновления в России. Чем, конечно, поставило себя в ряд «освободительных» движений. Так для НРС обозначилась проблема деятельного участия в декларируемом направлении³.

В день опубликования Манифеста 17 октября 1905 г. о даровании прав и свобод народу России З.Н. Гиппиус с завистью написала Д.В. Filosofovu о стройности программы действий социал-демократов⁴, принятой на III съезде РСДРП⁵, и в уверенности, что выполнение программы возможно, предложила найти момент включения НРС в порядок ее осуществления⁶. С точки зрения самой З.Н. Гиппиус – это должен был быть тот временной период, когда Русская православная церковь, преследуемая социал-демократами, выдвинет из своих рядов ревностных людей (мучени-

ков), для которых лозунг «разделяй и властвуй» не подменит верность Богу и церковному религиозному сознанию. Потому необходимо составить свою *программу* действий и преобразовательных намерений для включения «нового религиозного сознания» в революционный процесс⁷. Неизвестно, как отнесся тогда к ее предложению Д.В. Философов, не любивший «программ» как таковых. Однако для планов идеологов НРС год стал переломным: был начат поиск политического осуществления задачи обновления религиозного сознания в России.

По отношению к революции и к «исторической» Церкви движение НРС размежевалось на правое направление («христианские социалисты» Булгаков, Эрн, Свенцицкий) и левое. В 1906-1908 гг. правое направление предприняло несколько попыток издания своего «независимого органа свободной религиозной мысли», и в 1907 г. им удалось выпустить (не без участия левых – «мережковцев») 4 номера журнала «Живая жизнь». В первом же номере этого журнала В.Ф. Эрн обрушился с критикой на Д.С. Мережковского за отрицание значения для нового социума «исторической Церкви». Ранее Д.В. Философов в газете «Товарищ» выступил с критикой позиции правой группы: «Они предъявляют с точки зрения церковной чисто революционные требования и думают, что церковь может на них пойти...»⁸

Левое направление в НРС (Д.С. Мережковский, В.Д. Философов, З.Н. Гиппиус, А. А. Мейер, А. В. Карташев и др.), в 1901-1904 г. тяготевшее к конституционным демократам, заявило о близости движения к партии эсеров. В статье «Революция и религия» (1905) Д.С. Мережковский поставил вопрос: имеет ли русская революция религиозный смысл? Позиция Д.С. Мережковского о перерастании революции социальной в религиозную и теоретизирование насчет мер по сближению с революционерами встретили противостояние в лице сторонников НРС – Е.Н. Трубецкого и его единомышленника Н.А. Бердяева. В полемику с идеологами религиозного народовластия вступил и адепт религиозно-реформистского движения НРС конституционалист П.Б. Струве⁹.

Д.С. Мережковский после 1906 г. пропагандировал автономность «нового религиозного сознания» на пути решения социальных проблем, стоящих перед страной. Путь этот, согласно Мережковскому, лежал через революционное преобразование религиозного общественного сознания в теократическом государстве. (Надо думать, в социальном отношении теократия у Д.С. Мережковского должна была обеспечиваться народовластием). Религия выступала у него как идеология демократического характера. Д.С. Мережковский пропагандировал политические перемены – революционное уничтожение русской монархии при обязательном религиозном обряде «развенчания» на царство¹⁰.

В 1907 г. в Париже Д.С. и З.Н. Мережковские и Д.В. Философов издали антимонархический и антицерковный сборник статей «Царь и революция», сблизившись с представителями политических партий¹¹ и, напротив, отдалившись от прежних сторонников и соратников (значительные разногласия возникли между Н.А. Бердяевым и кружком Мережковских¹²) и «христианских социалистов», объединившихся вокруг С.Н. Булгакова. В письме к Д.В. Философову Н.А. Бердяев по этому поводу писал: «Социал-демократизм... вызывает во мне брезгливость, которую почувствует всякий, переживший социализм»; «об антихристианском духе самодержавия я думал и писал тогда, когда Д. С.¹³ целиком еще определял самодержавие религиозно, давно также я высказал ту мысль, что теократия анархична по отношению к государству, что власть Христа не может иметь заместителя. А теперь вы меня упрекаете в реакционерстве и выдвигаете против меня и Булгакова свой революционизм»; «я не могу поклониться факту революции. <...> Всякое расшаркивание перед революцией по “тактическим” соображениям считаю безнравственным и безбожным»; «ваше¹⁴ отношение к русской революции мне представляется доктринерским, оно

основано не на живом восприятии ее духа, а на гностической схеме по поводу отношения самодержавия и православия»¹⁵.

Но и Н.А. Бердяев ищет путь «метафизический»¹⁶, утверждая, что желание революции есть ни что иное, как «обязанность всякого сознательного существа ставить закон Божеский выше закона человеческого»¹⁷. Н.А. Бердяев считал, что права человека, в том числе право на свободу совести, коренятся в «Абсолютном Разуме», а не даются и не санкционируются государством. В числе таковых дано «право революции», «опостылевшая, нежеланная народной совести... государственная власть не имеет права длить свое существование... Народ всегда имеет естественное право совершить революцию во имя своего идеала добра»¹⁸. Но «человеческая воля... ничего *сверхчеловеческого* не возжелавшая... уклоняется к небытию»¹⁹. Потому обычное народовластие – «ложный путь», если народная воля не является сверхчеловеческим единством, на котором почил Дух Божий. Сверхчеловеческое единство – это новая религиозная общественность в свободном союзе любви к Богу, тот путь общественного развития, когда Бог управляет своим народом.

Утопичность в XX в. идеи «религиозного народовластия» на территории европейского государства не смущала теоретиков доктрины. Имея исторический прецедент «теократического сознания» в ветхозаветные времена, Н.А. Бердяев применял то же понятие к времени новозаветному, низвергая идеал «монархии». В соответствии с Откровением о троичности Божества, пишет он, «мир и человечество должны быть устроены по образу Божественной троичности, а не по *ложному образу небесного империализма*²⁰, небесного монархизма. И когда видят теофанию в самодержавной монархии, то этим закрывают возможность подлинных теофаний в человеческом творчестве...»²¹. То, что мироправление должно быть устроено по образу божественной троичности, принималось всеми теоретиками доктрины НРС – вопрос в том, как на деле видели вожди «неохристианства» осуществление такого мироправления, как в социуме реально должна была проявиться троичность (Божества)? Ни один из теоретиков доктрины этого не разъяснил, они лишь соотносили идею с понятием «религиозная общественность».

Таким образом, фактическая разница во взглядах Н.А. Бердяева и Д.С. Мережковского на задачи социального направления в НРС была невелика: православную монархию (в сакральном контексте) не терпел ни тот, ни другой. Но политическая ориентация лидеров НРС подтолкнула к полемике внутри движения.

Общавшийся с революционерами во время своих регулярных после 1905 г. отъездов в Париж Д.С. Мережковский отдавал себе отчет в том, что социально-экономическая революция неизбежна²². Он считал, что русская революция – наследница французской²³, принесшей «обмирщение... католической Европы»²⁴ и Франции – отделение государства от Церкви. В русской революции для него должна была прежде всего рухнуть тысячелетняя твердыня Третьего Рима, православного самодержавия. Под это им была подведена «метафизическая основа»: монархия, как «единовластие, отражает во внешних государственных формах внутреннюю религиозную потребность человеческого духа – потребность Божеского единства – единобожия: один царь на земле, как один Бог на небе». Метафизическое уничтожение монархии закономерно, так как «откровение Божеского единства не есть последнее религиозное откровение Богочеловечества» о троичности Божества. Есть такое «откровение троичности», которое *выше*, чем «откровение единства». В силу такого откровения – об отражении в троичности *соборного общественного единства* (или религиозной демократии) – революция, по Мережковскому, имеет религиозный характер²⁵. В силу того, что национальное сознание сформировалось в истории как сознание религиозное, «в России... религиозная стихия, не

соединенная со стихией революционной, неизбежно приводит к старой Церкви, которая не только мертвеет сама, но все живое умерщвляет»²⁶, – писал он. Д.С. Мережковский видел в воплощении идеи Богочеловечества осуществление идеи «общественного спасения»; беда освободительного движения в России в том, что «русская революция совершается помимо и против русского религиозного сознания... нам предстоит соединить нашего Бога с нашей свободой... раскрыть единую мысль»²⁷ в обоих движениях»²⁸.

По поводу подобных мыслей Д.С. Мережковского (по сути это был вариант революции с трансформацией в традиционную форму государственности, но без помазанника-монарха) П.Б. Струве замечал: НРС в будущем предполагает как теократию в действии свою единую религиозную идеологию для единой общественной «церковности» («Надо соединить... анархию с теократией для того, чтобы между этими двумя столкнувшимися тучами вспыхнула первая молния последнего религиозного сознания, последнего революционного действия»²⁹). И справедливо напоминал Д.С. Мережковскому о подобных попытках – о Церкви-государстве Яна Гуса в период протестантской Реформации и его исторических итогах. В «теократических» построениях Д.С. Мережковского места для существующей – исторической – Русской Церкви не находилось. И это, несмотря на то, что в 1905 г. родилось церковно-реформаторское движение в рядах самой Русской Церкви. С заявлением о необходимости церковных реформ выступила петербургская «группа 32-х» священников (позднее преобразовавшаяся в «Союз ревнителей церковного обновления»), а в декларации «Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни» говорилось, что «Союз ревнителей» считает, что «Церковь должна принять... акт приобретения гражданской свободы», пойти навстречу современной жизни, в том числе и освободительному движению³⁰.

В.Ф. Эрн посвятил критике этой позиции Д.С. Мережковского первую же статью в новом религиозном журнале, отметив расхождение «христианских социалистов» и мереежковцев: «Разность в наших отношениях к прошедшему (т.е. «историческим» христианству и Церкви. – *И.В.*) определяет разность в нашей тактике...»³¹

П.Б. Струве был против подмены религии политикой и низведения религии на социологическую ступень. Он допускал, что христианская идея имеет в истории «социологические преломления в виде анархизма, либерализма, социализма, консерватизма», так как «в самом христианстве заложены возможности этих различных толкований и преломлений. Но все они стоят по существу вне религиозного ядра христианства. Вот почему, оставаясь на религиозной почве христианства, нельзя в наше время сознательно его мистическую религиозность связывать с политическим и социальным радикализмом... (как и. – *И. В.*) с какими-либо видами консерватизма...». «Пусть, – соглашался Струве, – религиозное сознание воплощается в коллективе»³², но все это» еще не позволяет говорить о религиозной общественности, как ее понимает Д.С. Мережковский. А в трактовке Д.С. Мережковского, пояснял он, «религиозная общественность предполагает, что религия *прямо устрояет* общественные отношения»³³.

Согласно П.Б. Струве «религиозности» как таковой – по самому существу этого понятия – все общественное и государственное должно быть безразлично. «В пропаганде... Мережковского и его друзей я не могу не видеть “порчи мысли” и фальсификации религии, потому что религиозная идея в этой пропаганде поглощается и извращается социологическими выводами из нее... для нее случайными»³⁴. Н.А. Бердяев по этому вопросу оказался на стороне П.Б. Струве: по его справедливому замечанию, «религия не может служить ни революции, ни реакции, ни прогрессу, ни деспотическому государству»³⁵.

Столь же категоричен был П. Б. Струве и к «богоискателю» из лагеря социал-демократов А.В. Луначарскому. В 1907–1911 гг. проходила полемика «неохристиан» и марксистов по поводу значения для революции религиозного сознания; промежуточную позицию в ней занимал А.В. Луначарский, поместивший «научный социализм» среди религиозных систем³⁶. «Нам говорят, что “научный социализм абстрактно раскрывает в основных чертах процесс богостроительства, иначе называемый хозяйственный процесс...”», – писал П.Б. Струве, цитируя А.В. Луначарского. – Очевидно, что слова “Бог” и “религия” в этих... рассуждениях означают нечто совсем иное... Сближать на основании сходства слов столь различные идеи – пустая, хотя и не всегда невинная, забава»³⁷.

Ряд философов из числа марксистов стали рассматривать религиозное сознание как структурообразующую систему идеологии будущего после-революционного общества³⁸. П. Изгоев писал: «...увлекающиеся идеей немедленно обратить религию в орудие социальной политики, неправильно понимают взаимоотношение обеих³⁹ и рискуют этим навредить и той, и другой»⁴⁰. Как это сегодня ни парадоксально звучит, он отмечал, что «характерным отличием современной русской революции от французской 1789 года является *отсутствие... антирелигиозного течения*, которое замечалось тогда: большинство политических деятелей игнорируют религию вовсе, но нет, кажется, ни одного, который поставил бы себе задачей истребить ее»⁴¹. А автор «Московского еженедельника» писал: «Социализм... проходит школу самокритики и имеет тенденцию уклониться в сторону религиозности», пытаюсь уродливо связать «материалистический монизм с положительной религией»⁴².

Бывший марксист, Н.А. Бердяев в 1907 г. выступил с обличениями марксизма (как идеологии классов) и обвинил русских марксистов в идее «прогрессивности» рабочего класса в России как основной и ведущей общественной и все преобразующей (культуру, хозяйство, экономику) силы⁴³. Завязалась полемика между «неохристианами» и марксистами⁴⁴ в прессе и Петербургском религиозно-философском обществе (1907–1917)⁴⁵. В ходе ее (1907–1911) марксисты были вынуждены признать⁴⁶, что главной «идеологией», объединяющей российское общество, все еще является религия⁴⁷. Произошел отток бывших марксистов в стан идеализма⁴⁸. Сначала из рядов марксистов вышел П.Б. Струве, потом философы С.Н. Булгаков⁴⁹, Н.А. Бердяев; увлекся идеализмом А.В. Луначарский⁵⁰, вслед Н.А. Бердяеву начав рассуждать о религиозности рабочего класса и творческих возможностях человека⁵¹; о сущности религии писал и делал доклад В.А. Базаров (Руднев)⁵², ПРФО посещали⁵³ марксисты В.А. Базаров, М. Неведомский (М.П. Миклашевский)⁵⁴, П.С. Юшкевич. На фоне публичных выступлений «неохристиан», пропагандирующих обновление религиозного сознания в обществе на новых (в том числе социальных) началах, Л.Б. Каменев инициировал издание марксистского сборника статей В.А. Базарова, Л.Д. Троцкого, А.В. Луначарского, Г.В. Плеханова и П.С. Юшкевича – «Литературный распад». Л.Д. Троцкий высмеял Н.А. Бердяева как философа, соединяющего в своих публичных размышлениях религию и общественные цели⁵⁵. Единомысленники Д.С. Мережковского – Н.М. Минский и Д.В. Филосовов – получили свою, хотя и значительно меньшую (соответственно их публичной известности) долю критики Л.Д. Троцкого.

Так «неохристианам» приходилось полемизировать с двумя сторонами, но на одну тему (о значении религиозного сознания для революции), и учитывать при этом, что П.Б. Струве – идеалист и союзник, тогда как марксисты усматривали чисто практическое допущение религии при материалистическом мировоззрении общества в целом. Социал-демократов предполагали переманить на свою сторону путем переубеждения, но консти-

туционалист и консерватор П. Б. Струве был сильным противником *в своем* стане.

Для П.Б. Струве «религия есть признание и переживание ценностей, которые выходят за пределы личного или социального существования», ценностей «трансцендентальных»⁵⁶. Пусть для философа Сен-Симона религия имела определенную ценность как общественная сила, организующая «социальное устройство», писал П.Б. Струве, но означает ли это, что сегодня возможно отношение к религии как к силе социального устройства, и взгляд на нее как на «живое религиозное сознание»?⁵⁷ П.Б. Струве отмечал, что «в целом ряде случаев религиозные стремления бывали тесно связаны с общественными течениями», но связь эта была «исторически-обусловленная»⁵⁸. П.Б. Струве предлагал Д.С. Мережковскому и его единомышленникам в данном вопросе подойти глубже к задаче преобразования общественного сознания обновленным христианством. «Первохристианство в лице апостола Павла нашло для своего времени живые формулы... отношения религиозного сознания к обществу и государству... Это большая и трудная задача, которая религию призывает быть самозаконным судьей общественности и государственности. Для меня ясно, что ответ современного религиозного сознания на эту задачу не может заключаться *в присоединении* к какой-нибудь политической социальной “программе”, к каким-либо общественным политическим движениям»⁵⁹, – заявлял он.

П.Б. Струве настаивал на насущной задаче «самоочищения» религии и восстановления осознания ее «верховой самозаконности» в современном обществе, где «прогрессивная общественность... враждебна религии, а консервативные силы общественности в значительной мере, сознательно или бессознательно, склонны рассматривать религию как служебное орудие для политики»⁶⁰.

П.Б. Струве также отмечал *идейную* зависимость социал-демократов от религиозного сознания: «Отталкивание современного социализма от религии... неслучайно», он ставил «классовую борьбу на то место, которое фактически и «идейно в современном социальном движении» принадлежит «христианскому сознанию».

Н.А. Бердяев, хотя и писал, что не считает себя конституционным демократом и не верит в силу политических партий и движений, во взгляде на революцию и религию сближался с П.Б. Струве. Выбирая «идеал свободной теократии», он не был уверен в том, что переворот *в сознании* может совершить *политический* переворот. Н.А. Бердяев отстаивал главенство иррационального в истории⁶¹, подобно тому, как П.Б. Струве призывал Д.С. Мережковского к соблюдению чистоты религиозной идеи. Опираясь на свои впечатления от революции 1905 г., Н.А. Бердяев считал, что «революция не приняла в себя Бога», как и «старая государственность», потому она не может сказать своего спасительного слова; «нельзя искать этого слова ни в приспособлении старой веры к революции, ни в сделках нового духа со старой государственностью»⁶². В отклике на статью П.Б. Струве «О великой России» Н.А. Бердяев писал, что отчасти согласен с тем, что Россию нужно «обуржуазить», – в том смысле, что нужно привить ей привычку к социальному творчеству, так как совершенно необходимо *что-то* противопоставить «домогательству равенства». «Проблема распределения есть... проблема социальная, а не экономическая, и решиться она может на почве социализма этического»⁶³, т.е. рожденного на основе христианской морали, а не в ходе социальной революции с ее экономическим материализмом.

Как и П.Б. Струве, он был против соединения религии и революции, НРС и революционных сил в лице политических партий и движений. Н.А. Бердяев считал, что писатель не разобрался в том, *что* представляет собой революция вне эмпирической плоскости. Вне эмпирической области это соеди-

нение не выдерживает критики: аскетизм революционеров⁶⁴ не является святостью христианских аскетов. Более того, «плоть революции, как и плоть самодержавия, не есть святая христианская плоть. Святая плоть, которой жаждет Мережковский, тогда лишь образуется в истории, когда новое религиозное движение создаст собственные легионы»⁶⁵. Н. Бердяев называет «плоть» новой жизни (общества) *уже* образующейся в истории – в «ценностях культуры, в философии, в науке, в искусстве... в любви гуманистической и эротической, в декларации прав человека и гражданина и в творчестве социальной справедливости»⁶⁶. Эти семена новой религиозной жизни надо растить, а не отождествлять с «революционизмом и с *данной* революцией», «нужно не подчиняться революции, а подчинять ее себе», – формулировал задачу Н.А. Бердяев⁶⁷. Д.С. Мережковский вроде бы и хочет «подчинить революцию своему религиозному сознанию. Но незаметно сам подчиняется революции... ищет соединения с могущественной мирской силой», как раньше с идеей самодержавия⁶⁸.

Как и Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев считал, что НРС само способно решать социальные проблемы. Однако философ при этом ничего не предлагал в конкретном, «эмпирическом плане», но все то же «освящение труда», «создание в конкретной истории... святой общественной телесности», со «своей социально-технической стороной, которая должна быть подчинена указаниям социальной науки» (!)⁶⁹. «Политическая мистика» Д.С. Мережковского представлялась ему слишком опасной «и с религиозной, и с общественной точки зрения»: она не решала вопроса о смысле жизни и не побеждала смерти, не поддерживала культуру и историю. Тогда как «нужно, чтобы не было голодных людей и рабов... не во имя идеала сытости... а во имя трансцендентального исхода из трагедии жизни», ибо сытость, согласно Н.А. Бердяеву, обостряет «искание религиозного смысла жизни»⁷⁰. Последние строки заставляют думать, что считавший себя булшем «эмпириком», нежели Мережковский, Бердяев был таким же мечтателем⁷¹, строившим социальные иллюзии по поводу христианско-модернистской доктрины, претендующей на место общественной идеологии будущего. Вместе с тем от лица «неохристианства»⁷² он отказался от трактовки понятия «религиозной общественности» как идеала «социального», хотя левое направление в русском христианском модернизме видело в этом понятии именно замещение социального идеала справедливости и единства. Для Н.А. Бердяева «общественность» – это не социальные слои, не марксистское разделение на классы. Это национальное, «живое целое», это народ, как голос Бога и носитель Его воли. Д.С. Мережковский же выдает человеческое за божественное, создавая долгожданную «общественность» как тип *демократии*, – путем соединения нового религиозного сознания с общественными «течениями» в виде революционных партий типа правых кадетов, октябристов⁷³ и др. По вопросу о значении преобразовательной деятельности «общественности» Н.А. Бердяев отмечал, что это понятие исторически преходяще, а «Мережковский и ему подобные оторваны от органической плоти истории и потому фатально обречены на механические соединения с исключительно отрицательными течениями»⁷⁴.

«Мне тоже дорого дело нового христианства... – признавался философ, – но думаю [оно – *И.В.*] есть путь положительного общественного творчества... Мережковский нетерпеливо жаждет соединить свое религиозное сознание с общественной жизнью, получить власть над сердцами людей... отвечает, что дела и подвиги революционной интеллигенции и есть дела и подвиги нового религиозного сознания... Но можно ли назвать всякий революционный подвиг христианским?»⁷⁵ Д.В. Философов – «искренний общественник и радикал» – также «предлагает новому религиозному сознанию принять социальные идеалы», чтобы радикальная интеллигенция «в благодарность за это пошла за религиозными проповедника-

ми», – писал Н. Бердяев и называл метод следования за меняющимися вкусами интеллигенции «демагогией»⁷⁶: «В традиционной психологии интеллигенции я вижу мало свободолюбия», «“безответственное равенство” для нее всегда дороже свободы». Д. В. Философов предпочитал ориентацию на социал-демократов или социал-революционеров⁷⁷. Самого Н.А. Бердяева «мережковцы» определяли как тяготеющего к правым кадетам, «мирнообновленцам» и октябристам.

Искать новую «религиозную общественность» в *церковном христианстве* («христианские социалисты») с его «аскетической религиозной метафизикой» Н.А. Бердяеву представлялось проблематичным: «Метафизика православия не заключает в себе никакого обязательного учения об общественности, из нее (метафизики – *И. В.*) нельзя вывести никакой... государственности мистически... в ней не открывается еще правда о человечестве... нет в ней еще положительной религиозной антропологии... Православие хранило божественную истину в лице своих святых... но не могло направить исторической судьбы человечества к святой общественности... Историческая церковь, не заключая в себе учения о праведном обществе, соединялась с традициями языческого царства», «языческой государственностью»⁷⁸. Он предлагал В.П. Свенцицкому и Д.В. Философову, в которых «слишком чувствуется психология соц.-революционера или соц.-демократа» («слишком заметно желание подчинить религию общественности», «оба соблазняются революцией как фактом, оба хотят, чтобы религия послужила грандиозному историческому перелому»), а также Д.С. Мережковскому определить: «истина ли православие, и полная ли истина». С одной стороны, потому, что «нельзя нападать на православие или защищать... по мотивам... почти утилитарным»⁷⁹, с другой, – потому, что, как считал философ, подлинное («абсолютное») православие в мире еще не «просияло».

Н.А. Бердяев предостерегал: «Для Мережковского, конечно, религия выше революции, но за ним могут пойти люди, для которых революция выше религии, и религия... окажется одним из способов достижения чисто-социальных целей»⁸⁰. Больше того, писал Н.А. Бердяев, «в тактическом усердии доказать, что религия не реакционна, а революционна, можно дойти до того, что совсем религию упразднить»⁸¹.

О необходимости определиться с принятым направлением, очевидно, предлагал и С.Н. Булгаков, когда в «Московском еженедельнике»⁸² разделил понятия «освободительное» движение и «революционное». «Освободительное» движение, согласно С.Н. Булгакову, способно ликвидировать кризис через общественное «самовоспитание народа», не прибегая к революционному перелому. На что П.Б. Струве ответил, что для «самовоспитания народа» нужна «полная ликвидация старого порядка» (т. е. самодержавия), а «старый порядок хочет жить во что бы то ни стало»⁸³.

Религиозная борьба с абсолютизмом устарела, считал Н.А. Бердяев, «мы вступаем в период плохонькой конституционной монархии»⁸⁴. При возможном дальнейшем нарастании освободительных движений сама «Церковь, должна поставить вопрос о христианском обществе»⁸⁵, но это должна быть «свободная Церковь». Этим высказыванием Н.А. Бердяев поставил будущее движения в зависимость от того, удастся ли НРС реформировать Церковь и определил значение этой зависимости гораздо выше задач политических («новое религиозное сознание не может подчиниться революционному максимализму уже потому, что оно гораздо максимальнее»⁸⁶). При совершающемся «кризисе духа в революции», когда теряется вера в то, что «революционный социализм может быть религией», многие революционеры-максималисты будут искать выход из ужаса жизни в новом религиозном сознании, дело Мережковского, заключал он, – «помочь исходу из этого кризиса»⁸⁷.

Однако с трудом верится в то, что он действительно предполагал возможным убедить революционеров принять идеологию «нового религиозного сознания» и отнести к нему как к освободительному движению⁸⁸. Вожди социал-демократов не допускали и мысли о возможности в своих рядах идеалистических течений. В 1909 г. В.И. Ленин, А.И. Рыков, М.П. Томский осудили «богоискательство» А.В. Луначарского, В.А. Базарова и П.С. Юшкевича как течение, порывающее с основами марксизма и ведущее к расколу в партии. В июне 1909 г. в Женеве на третьем заседании совещания расширенной редакции газеты «Пролетарий» был обсужден и резолюцией «О богостроительских тенденциях в социал-демократической среде»⁸⁹ закрыт вопрос о «богостроительстве» в РСДРП. «Идеалистическое» течение в марксизме некоторое время продолжило свое существование в виде «партийной школы» на о. Капри. Продолжались и публичные выступления «мережковцев». В 1911 г. обширную подробную статью для развенчания главного теоретика НРС Д.С. Мережковского как религиозного мыслителя написал Л.Д. Троцкий⁹⁰. Учитывая, что и прежние выступления марксистов на эти темы в прессе были организованы Л.Б. Каменевым, можно предположить заказной характер статьи Л. Д. Троцкого. Пройдя через религиозно-философскую дискуссию в своих рядах, большевики создали свою партийную школу, куда был закрыт доступ любой идеологии, кроме материалистической. Но в лагере «неохристиан» вопрос о практическом совмещении религии и революции остался нерешенным.

К 1914 г. ситуация в России переменялась: благодаря хорошо налаженной пропаганде социал-демократов рабочий класс оформился уже не как марксистское понятие, но как идеологически организованный общественный слой. И приоритет в идеологической области работы с этим социальным слоем остался за большевиками. В 1914 г. П.Б. Струве опубликовал статью «Ответ З. Гиппиус», в которой разяснял вождям НРС «истинное положение религии в современности»: «Современный рабочий класс проникнут идеей классовой особенности и борьбы сильнее, чем какая бы то ни была другая социальная группа, он не только проникнут, но прямо одержим... идеей... современного действенного социализма. Поскольку это так, рабочий класс из всех “коллективов” современной общественности⁹¹ наиболее далек от религии и христианства...». И «тот, кто хочет христианизировать современное социальное движение, носителем которого являются рабочие, должен вынуть из этого движения или, по крайней мере, религиозно обуздать его нехристианскую душу, идею классовой борьбы»⁹².

Привыкшая более размышлять, чем действовать, религиозная интеллигенция ничего не смогла противопоставить большевикам в условиях растущей политизации масс.

Библиографический список

- Булгаков С. Революция и реакция // Московский еженедельник. – 1910. – № 8.
- Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. – СПб., 1910.
- Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999.
- Быстренин В. На перевале // Московский еженедельник. – 1908. – № 10. 4 марта. – С. 35–44.
- Гиппиус З.Н. Дневник: В 2-х кн. – М., 1999.
- Гиппиус З.Н. «Писано за час до Манифеста». Письмо Д.В. Filosoфовой // Гиппиус З. Стихи. Воспоминания. Документальная проза. (Б-ка журнала «Наше наследие»). – М.: Наше наследие, 1991. – С. 144–150.
- Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. – СПб., 2007.

Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. – Кн. II. – 1905. – С. 64–85;

Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. – Кн. III. – С. 17–34.

Павлова М. Мученики великого религиозного процесса. Вступ. ст. // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Filosoфoв. Царь и революция. – Париж, 1907. 1-е рус. изд-е / под ред. М.А. Колерова. – Т. 4. – М.: ОГИ, 1999.

Письма Николая Бердяева // Минувшее. – Вып. 9. – М.: Феникс, 1992. – С. 298–324.

Струве П. Отрывки // Московский еженедельник. – 1910. – № 11. – С. 6–8.

Струве П. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Русская мысль. – 1914. – Кн. V. – С. 136–140.

Эрн В. Христианство и мир. (Ответ Д.С. Мережковскому) // Живая жизнь. – 1907. – № 1. – С. 15–46.

¹ Изгоев П. Религия и политика // Русская мысль, 1907. – С.106.

² Далее – НРС, «неохристиане».

³ Обвинения в бездеятельности сыпались на Мережковского, Filosoфoва и Гиппиус от единомышленников (Карташева, Минского), сторонников НРС (Эрна, Свенцицкого и др.) и союзников (Б. Савинков) как в частных беседах, так и переписке и публичных статьях с 1906 по 1918 г. (последними упрекали их будущие «обновленцы»).

⁴ «Эта повелительная, конкретная теория, уже сейчас как бы воплощенная – у социал-демократов»; «организация их огромна и блестяща». См.: З.Н. Гиппиус «Писано за час до Манифеста». Письмо Д.В. Filosoфoву // З. Гиппиус. Стихи. Воспоминания. Документальная проза (Б-ка журнала «Наше наследие»). – М.: Наше наследие, 1991. – С. 145.

⁵ Состоялся 12–27 апреля 1905 г. в Лондоне. Главной задачей съезда была выработка единой тактической линии партии в начавшейся революции 1905 г.

⁶ Гиппиус З. Н. Указ. соч. – С. 145.

⁷ Такую программу пытались составить неоднократно и в последующие годы; выходило, по признанию З. Н. Гиппиус, некое «вероисповедание».

⁸ Цит. по: Павлова М. Мученики великого религиозного процесса. Вступ. ст. // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Filosoфoв. Царь и революция. –Париж, 1907. – С. 18.

⁹ Петр Бернгардович Струве (1870–1944) – общественный деятель, экономист, историк, публицист, философ. В 1888 г. – убежденный социал-демократ, в 1890-е гг. один из лидеров русского марксизма; под его редакцией вышел 1-й том «Капитала» К. Маркса (1898); написал «Манифест РСДРП» (1898). В конце 1900 г. порвал с марксизмом, член ЦК кадетской партии. В 1909–1913 гг. принимал активное участие в деятельности Религиозно-философского общества.

¹⁰ РГАЛИ. – Ф. 2176. Религиозно-философское общество. – Ед. хр. 21. – Л. 14, 15.

¹¹ З.Н. Гиппиус вспоминала: «Не входя ни в одну из политических партий, мы, однако, имели касание почти ко всем». См.: Черная книжка (1919) // З.Н. Гиппиус. Дневник: В 2-х кн. – Кн. 2. – М., 1999. – С. 181.

¹² Подразумеваются Д.В. Filosoфoв, З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковский и их adeпты. См.: Письма Николая Бердяева // Минувшее. – Вып. 9. – М.: Феникс, 1992 (Репринт парижского издания «Atheneum», 1990 г.). – С. 298–324.

¹³ Мережковский (*прим. автора*).

¹⁴ «Ваше» – относится ко всей вышеназванной группе (*прим. автора*).

¹⁵ См. Бердяев Н.А. Письмо Д.В. Filosoфoву от 22 апреля 1907 // Минувшее. – Вып. 9. – М.: Феникс, 1992. – С. 308–310.

¹⁶ Там же. – С. 307, 312.

¹⁷ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С. 103.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. – С. 106 (курсив мой. – *И.В.*).

²⁰ Здесь и далее курсив мой – *И. В.*

²¹ Там же. – С. 90.

²² См.: Мережковский Д. Революция и религия // Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Filosoфoв. Царь и революция. – Париж, 1907.

²³ Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. – Кн. II. – 1905. – С. 66.

²⁴ Там же. – С. 65.

²⁵ Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. – Кн. II. – 1905. – С. 65. Начало

соединения в России религиозной революции с политической Д.С. Мережковский отнес к временам Петра I и провел его развитие через Александра I и декабристов к 1905 г.

²⁶ Там же. – С. 75.

²⁷ Мысль о Церкви как Царстве Божьем на земле. «Царство Божие на земле» для НРС – это освящение интересов плотской жизни. – *И.В.*

²⁸ Мережковский Д. Революция и религия // Русская мысль. – Кн. II. – 1905. – С. 85.

²⁹ Там же. – С. 82.

³⁰ Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни // Речь. – 1906. – № 17. 11/24 марта. – С. 3.

³¹ Эрн В. Христианство и мир (Ответ Д.С. Мережковскому) // Живая жизнь. – 1907. – № 1. – С. 18.

³² «Неохристиане» постулировали невозможность индивидуального спасения.

³³ Струве П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус // Русская мысль. – 1914. – Кн. V. – С. 137 (курсив мой – *И. В.*).

³⁴ Там же. – С. 138.

³⁵ Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции. – СПб., 1910. – С. 215.

³⁶ Луначарский А.В. Религия и социализм // Очерки по философии марксизма. – СПб., 1908. – С. 31.

³⁷ Струве П.Б. Религия и социализм // Русская мысль. – М., 1909. – Кн. VIII. – С. 149.

³⁸ См.: Юшкевич П.С. На тему дня. (К вопросу о философском брожении в марксизме) // Вершины. – Кн. 1. – СПб., 1909; *Он же*. Новые веяния. – СПб., 1911; Базаров В.А. Богоискательство и богостроительство // Вершины. – СПб., 1909 и др.

³⁹ В том же обвинял социал-демократов, конституционалистов, реакционеров и христианских социалистов В. Быстренин. См.: Быстренин В. На перевале // Московский еженедельник. – 1908. – № 10. 4 марта. – С. 35–44.

⁴⁰ Изгоев П. Религия и политика // Русская мысль. – 1907. – С. 106.

⁴¹ Там же (курсив мой. – *И.В.*).

⁴² Быстренин В. На перевале // Московский еженедельник. – 1908. – № 10. 4 марта. – С. 38.

⁴³ Бердяев Н. О «Литературном распаде» // Духовный кризис интеллигенции. – СПб., 1910. Статья написана и впервые опубликована в 1908 г.

⁴⁴ См.: Воронцова И.В. Poleмика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. – 2010. – № 4. – С. 29–33.

⁴⁵ Далее – ПРФО.

⁴⁶ Современник отмечал: «Создание марксистской церкви с канонами ортодоксии, дробление на толки и секты, наконец, вера в невидимое как бы в видимое, признание желаемого и ожидание уже осуществившимся – вот признаки религиозного настроения, проникающего в социализм». См.: Быстренин В. На перевале // Московский еженедельник. – 1908. – № 10. 4 марта. – С. 38.

⁴⁷ «Все больше и больше осознается необходимость пересмотра традиционной позиции научного социализма по вопросам мирозерцания. В отдельных статьях, в коллективных работах, в целом ряде книг... намечается это новое направление марксистской мысли. ...Мы были побиты, и жестоко побиты – не говоря об объективных причинах нашего поражения – потому, прежде всего, что оказались прескверными политиками, а ответ за это взыскивается теперь с... философской теории... Философский спор, загоревшийся среди марксистов, еще далек от своего конца». См.: Юшкевич П.С. На тему дня. (К вопросу о философском брожении в марксизме) // Вершины. – Кн. 1. – СПб., 1909. – С. 365–366.

⁴⁸ В.В. Волжский именно так расценил выход книги С.Н. Булгакова «От марксизма к идеализму», отметив: «Всматриваясь в эволюцию современных течений, наблюдая приток общественных увлечений от марксизма к идеализму... невольно вспоминаешь... о смене двух славных десятилетий нашего общественного самосознания...». См.: Волжский В. Литературные отголоски: по поводу книги г. Булгакова // Журнал для всех. – 1903. – № 12. – С. 1482.

⁴⁹ С.Н. Булгаков в 1903 г. в книге «От марксизма к идеализму» отмечал, что марксизму свойственны многие черты чисто религиозного учения.

⁵⁰ Луначарский А.В. Будущее религии // Образование. – СПб. – 1907. – № 10–11; *Он же*. Атеизм // Очерки по философии марксизма. – СПб., 1908; *Он же*. Религия и социализм. – СПб., 1908–1911; *Он же*. 23-й сборник «Знания» // Литературный распад. – СПб., 1909. – Кн. 2. – С. 84–119.

⁵¹ В «Религии и социализме» А.В. Луначарский попытался обосновать так называемый «научный социализм» в качестве «новой религии» – атеистической веры и логического продолжения учения Фейербаха о религии любви к человеку.

⁵² Опубликован: Базаров В.А. Богоискательство и богостроительство // Вершины. – СПб., 1909.

⁵³ См. об этом: Гиппиус З.Н. Дневники. – Кн. 1. – М., 1999. – С. 141; Д.С. Мережковский об инциденте в Рел.-фил. обществе // Биржевые ведомости. Вечер. вып. – 1908. – 14 нояб. – № 10811. – С. 3; Ермичев А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. – СПб., 2007. – С. 56.

⁵⁴ «Новое время» упомянуло его в числе выступавших, чьи речи не были застенографированы. См.: В обществах и собраниях // Новое время. – 1908. – № 11752. 28 нояб. – С. 4; называет его в числе выступавших в прениях и секретарь ПРФО С. П. Каблуков.

⁵⁵ Антид Ото. Аристотель и Часослов: Из заметок профана по поводу «нового религиозного сознания» / Троцкий Л. // Киевская мысль. – 1908. – № 308, 6 нояб. – С. 2.

⁵⁶ Струве П. Религия и социализм // Русская мысль. – М., 1909. – Кн. VIII. – С. 148.

⁵⁷ Там же. – С. 151.

⁵⁸ Струве П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус / П. Струве // Русская мысль. – М., 1914. – Кн. V. – С. 137.

⁵⁹ Струве П. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус // Русская мысль. – Кн. V. – М., 1914. – С. 139 (курсив мой. – *И.В.*).

⁶⁰ Там же. – С. 139–140.

⁶¹ Бердяев Н. К психологии революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 45.

⁶² Там же. – С. 48–49.

⁶³ Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции... – С. 130–131.

⁶⁴ Необходимо признать, писал философ, что «для настоящих революционеров и прогрессистов религия, будь то христианство старое или новое, православие или Третий Завет Святого Духа, всегда останется реакционной». См.: Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 218.

⁶⁵ Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции... – С. 110.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же. – С. 111.

⁶⁸ Там же. – С. 118.

⁶⁹ Там же. – С. 112.

⁷⁰ Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 112.

⁷¹ Бердяев писал: «Я стою с Мережковским, казалось бы, на почве одних и тех же верований, очень его ценю и мне особенно тягостны его ошибки, его неверное чувство действительности...». См.: Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 10.

⁷² «Идея религиозной общественности, Царства Божьего на земле не есть в строгом смысле социальный идеал, с ним мы не связываем ничего конкретно социального...» См.: Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 115.

⁷³ Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 173.

⁷⁴ Там же. – С. 137.

⁷⁵ Там же. – С. 134.

⁷⁶ Там же. – С. 135.

⁷⁷ Там же. – С. 136.

⁷⁸ Там же. – С. 213–214.

⁷⁹ Там же. – С. 214.

⁸⁰ Там же. – С. 104. Действительно, обновленческое духовенство в 1922 г. воспользовалось религиозными тезисами доктрины НРС, чтобы «обосновать» реформы. См. об этом: Воронцова И. В. Религиозно-философская мысль в начале XX века. – М.: ПСТГУ, 2008. – С. 313–366.

⁸¹ Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 136.

⁸² Булгаков С. Революция и реакция // Московский еженедельник. – 1910. – № 8.

⁸³ Струве П. Отрывки // Московский еженедельник. – 1910. – № 11. – С. 7, 8.

⁸⁴ Бердяев Н. Мережковский о революции // Духовный кризис интеллигенции... – С. 216.

⁸⁵ Там же. – С. 255.

⁸⁶ Там же. – С. 111.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Доказательством чему может служить отказ Б. Савинкова примкнуть к Мережковским и Философову.

⁸⁹ См.: «Пролетарий». – 1909. – № 46; Воронцова И. В. Полемика «неохристиан» и марксистов о религиозном сознании // Гуманитарные науки в Сибири. – 2010. – № 4. – С. 29–33.

⁹⁰ Антид Ото. Мережковский: К выходу полного собрания сочинений / Троцкий Л. // Киевская мысль. – 1911. – № 137, 138. 19, 22 мая. – С. 3–4.

⁹¹ Курсив мой. – *И.В.*

⁹² Струве П. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Русская мысль. – М., 1914. – Кн. V. – С. 136–140.

МЕТОДЫ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОПАГАНДЫ ОБЩИН ЕХБ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ в 20–30-х гг. XX в.

Аннотация. Статья посвящена анализу деятельности дальневосточных общин евангельских христиан баптистов по распространению своего учения в период советских преобразований в регионе. В исследовании приводятся данные по эффективности применяемых общинами ЕХБ методов и форм религиозной пропаганды в 20–30-е гг. XX в. на Дальнем Востоке.

Ключевые слова: религия, Дальний Восток, религиозная пропаганда, евангельские христиане баптисты.

Наиболее активными среди протестантских конфессий на Дальнем Востоке в первые годы становления советской власти были баптисты.

К моменту съезда, прошедшего в г. Благовещенске с 5 по 9 июля 1922 г., Дальневосточный Союз ЕХБ объединял 98 церквей с 3663 членами, причем за отчетный год было присоединено через водное крещение 1154 человека¹.

По подсчетам Н.М. Балалаевой, в 1926 г. в Дальневосточном крае были официально зарегистрированы 148 общин². Если рассматривать детально, то во Владивостоке насчитывалось до 250 членов баптистских общин³, в Амурском округе – 509, из них мужчин 161, женщин – 348⁴.

По официальным данным, в 1927 г. на Дальнем Востоке было зарегистрировано 6368 последователей баптизма, а по неофициальным данным – более 6500⁵. Общая численность баптистов на Амуре составляла 4293 человека, которые были объединены в 20 мощных общин и разбиты на 94 группы в соответствии с населенными пунктами. Все это количество баптистов обслуживали 132 проповедника и 20 пресвитеров (настоятелей) общин⁶.

Общая религиозно-проповедническая и миссионерская работа баптистов строилась на рекламе «учения», на персональной устной обработке, снабжении книгами, на материальной помощи⁷.

Наблюдатели, которые изучали и описывали амурских протестантов, отмечали, что «пропаганда баптистов ведется в молитвенном доме во время призывных собраний. Вербовкой новых членов по домам и при каждом удобном случае должен заниматься каждый баптист, и на каждого члена возлагается обязанность втягивать в общее собрание своих знакомых»⁸.

Для этой цели и для того, чтобы сделать жизнь общины более насыщенной и организованной, во главе общины действовал совет, куда входили опытные старики-проповедники. В общине имелся также ряд комиссий: ревизионная, хозяйственная, программная, увещательная, вербовочная, комиссия по организации и работе в деревне.

Программная комиссия составляла программу молитвенных собраний, стремясь сделать их интересными. Все молитвенные собрания обставлялись торжественно, с пением, музыкой, иногда устраивался даже бесплатный чай. Большое внимание уделялось хору, который пел на каждом собрании. Во время молитвенных собраний открывали окна, чтобы пение было слышно. Обычно крупные баптистские общины имели струнные и даже духовые оркестры, игра которых привлекала много народа. Помимо хора, готовили специальных декламаторов. Не реже раза в месяц устраивали религиозные (библейские) вечера с пением, музыкой и декламацией текстов религиозного содержания⁹.

Баптисты практиковали принародное крещение новых членов в реке, создавая торжественную обстановку и собирая в этот день и нерелигиозных людей, подбирая хороших проповедников. Часто крещение проводили в дни советских праздников, – например, в 1927 г. в день Октябрьских торжеств, в 1928 г. – 1 Мая¹⁰.

Программная комиссия особое внимание обращала на проповеди. Проповедники стремились подтверждать библейские догматические положения примерами из окружающей жизни, подбирали к проповедям отрывки из произведений русских классиков, обильно использовали лирические отступления, пытаясь влиять на слушателей эмоционально.

Одной из актуальнейших тем проповедей была тема войны. В конфессиональной прессе Союз ЕХБ давал оценку войне как одному «из важнейших и действительных средств в руках бога для наказания и воспитания народов»¹¹. На этом тезисе строилась и проповедническая деятельность баптистов. «Все идите к нам в баптисты... Вот скоро будет война, и всех, кто не пойдет в ряды баптистов, погонят на фронт, а нас вот не погонят. Мы не будем брать оружия в руки, и нас не заставят, потому что за нас стоят Америка и другие страны, которые разобьют Советский Союз»¹².

Среди дальневосточного крестьянства во время проповедей велись такие разговоры: «Братья, зачем нам ссориться с Чан Кай-ши? Будем жить с ним в мире и согласно. Захватил он железную дорогу, и пусть... Нам создавать там армию и защищать границу не стоит. Если пойдут на нас войной, мы попрчемся в своих домах, и все. Пройдут они 100 верст, а им сопротивления никто не оказывает, пройдут еще 100 верст – никого нет. Надоест им это, они и уйдут назад»¹³.

Эти идеи были чрезвычайно популярны в крестьянской среде и поддерживались как активно верующими, так и большинством населения.

В период коллективизации многие проповеди были посвящены необходимости противостоять процессу создания колхозов. Колхозы рассматривались как сатанинское детище. Антиколхозные настроения распространялись проповедниками и членами общины на сельских сходах, собраниях и т.д.

В 1929 г. баптистская община деревни Бичевая сумела откомандировать на женделегатское собрание нескольких проповедниц – своих активисток. Когда на собрании зашла речь об организации колхоза, то эти «сестры во Христе» начали шуметь, ничего не хотели слышать о колхозе и «кричали до хрипоты, обвиняя партию, Советскую власть во всех смертных грехах, не давали говорить докладчику, председателю и пытались сорвать собрание»¹⁴.

В 1931 г. баптисты села Лермонтовка во главе с кулаком Григорием Музыкой заявляли: «Умрем, а в колхозы не пойдем, нам не по пути с колхозами, мы отдадим свою душу царю и богу и будем им покорны»¹⁵.

Еще одной часто встречающейся темой проповедей в протестантской среде Дальнего Востока была тема конца света.

В уборочную кампанию и во время хлебозаготовок 1925 г. в Амурской губернии от села к селу распространялся слух, будто на Петров день по старому стилю будет идти огненный дождь, произойдет землетрясение и погибнет вся земля. «Темные личности ходили от дома к дому и шептали, чтобы никто не топил печей, не зажигал огня, не готовил пищу, чтобы в доме не было ни табака, ни спичек. В селе Среднебелом жители были в панике, сидели, притаившись по домам, не зажигали огня. Из детских яслей забрали всех детей домой, «чтобы умереть вместе». Ждали конца света»¹⁶.

В 1926 г. жители сел Варваровка и Анновка в преддверии местного схода взбудоражились слухом о бесах. «Зажиточные пугают делегатов (что на них – О.Ф.) антихристовую печатку поставят» и не будет им спасения в Царстве Божьем. Собрание было сорвано¹⁷.

В начале 30-х гг. XX в. особо популярными темами, которые прорабатывались на собраниях протестантов, были: «Наступили последние времена» (конец мира), «Бог посылает с неба свои последние знамения, указанные в Евангелии и у пророков: война, бедствия, падение нравственности, падение слова божьего и проч. Кайтесь – и будете спасены»¹⁸.

Метод персональной обработки заключался в прикреплении к человеку, пришедшему в первый раз на собрание, наставника, который отвечал на вопросы, связанные с деятельностью общины, основами вероучения и т.д., приглашал опять на собрание. Когда новичок начинал посещать собрание чаще, совет общины намечал ему «опекуна», который посещал его на дому, следил за его нравственностью, разъяснял учение секты, наставлял его, готовя тем самым к крещению.

Одним из наиболее эффективных методов распространения вероучения была деятельность благовестников¹⁹.

Весь Дальний Восток от «Байкала до Владивостока и от Владивостока до Камчатки» был разбит на участки, к которым прикреплялся благовестник, работающий там постоянно, круглый миссионерский год. Такая организация благовестничества позволяла значительно увеличить численность общин. Так, в информационном письме Владивостокскому окружному комитету ВКПб о религиозном состоянии округа сообщалось: «Пользуясь нашей конституцией, не без участия иностранного капитала, всесоюзные советы издают журналы, библии, духовные песни, календари, а также содержат по общинам целые штаты платных проповедников «миссионерских» работников (благовестники, пресвитеры, проповедники и др.)... они фанатичны, весьма деятельны и в моральном отношении в пример православному духовенству устойчивы... в результате за время с 1925 – 1927 гг. количество верующих в некоторых районах возросло в 100, 150%»²⁰.

Принятые в 1926 г. на Всесоюзных съездах (VI баптистском и X евангельских христиан) обоих братств решения вдохновили проповедников на еще более ревностный труд. К 1926 г. в стране было организовано 52 областных и районных отдела ВСЕХ, в которые вошли многие группы и церкви. Каждый отдел имел свой совет и своих благовестников. Проводились ежегодные съезды, объединявшие работу отделов и Всероссийского союза. К 1928 г. в каждом отделе трудились до десяти благовестников. Кроме того, союз содержал около ста благовестников²¹.

1927 г. отмечен массовыми «пробуждениями» в Баку, Владикавказе, Украине, в Сибири, на Дальнем Востоке. Число проповедников значительно увеличивается. В газете «Тихоокеанская звезда» отмечалось, что «...в Чите, Сретенске, Зее, Николаевске-на-Амуре и др. городах ...оживилась пропаганда церковников и сектантских руководителей...»²².

По мнению Н.М. Балалаевой, «эта тактика была характерной для всех сектантов, действующих в СССР, но нагляднее всего она проявилась на Дальнем Востоке»²³.

В Тамбовский район Амурской области, например, в качестве благовестников приезжали практиканты американских баптистских школ²⁴. Часто приглашались проповедники «из центра». Их приезд широко рекламировался. Проповедников встречали торжественно, стремясь привлечь к ним всеобщее внимание²⁵.

Содержание проповедников осуществлялось из нескольких источников. Это, прежде всего, собственные средства благовестников, так как часть разъездных проповедников получала жалованье от Дальневосточного союза баптистов. Еще одним источником служили деньги, собранные общинами в качестве добровольных пожертвований, от продажи изделий, изготовленных на женских собраниях, и т.д. В 20-е гг. XX в. на содержание проповедников Дальневосточный союз ЕХБ получал деньги от зарубежных миссий²⁶.

В эпоху НЭПа и сразу после него христианскими конфессиями предпринимались попытки создать многоуровневую сеть религиозных учебных заведений.

Религиозными лидерами отмечалась необходимость работы с подрастающим поколением. Г.И. Шипков в своей речи на съезде специально акцентировал внимание на вопросе обучения подрастающего поколения: «...нельзя довольствоваться только тем, чтобы рождать детей, но их надо и воспитывать»²⁷.

Крупные общины баптистов были сосредоточены в Амурском округе, здесь же были и самые массовые школы. Так, в 1922 г. в г. Благовещенске действовала воскресная школа баптистов, которую посещали около 300 детей; их обучение осуществляли 30 учительниц. Молитвенный дом располагался по ул. Иркутской (угол Кузнечной). Занятия в школе проходили по воскресеньям, с двух до четырех часов²⁸. По средам, с 7 до 9 вечера, проходило собрание юношеского кружка. Кроме этого собрания, община устраивала таковые еще и в арендованном здании по ул. Артиллерийской в доме Аистова, по воскресным дням с 7 до 9 вечера и по четвергам – с 7 до 9 вечера²⁹.

По отчету годового съезда Дальневосточного союза ЕХБ, который состоялся 9 июля 1922 г., «в общинах ДВ союза действовало 38 воскресных школ с 1770 учениками и 209 учителями, 18 юношеских кружков с 724 членами, 14 певческих хоров и 2 духовых оркестра»³⁰.

Как отмечали исследователи протестантизма на Дальнем Востоке, «к школе баптисты относятся удовлетворительно»³¹. В программу воскресных школ входило изучение писания и догм баптизма. «Методы обучения в школах способствовали самостоятельному чтению и изучению писания. Для поощрения учеников была введена выдача особых удостоверений; на этих удостоверениях успевающим ученикам наклеиваются цветные кружочки (или звездочки). У кого больше наклеек, тот считается особо успевающим»³².

Для преподавания в воскресных школах широко привлекались благовестники, в некоторых районах, – например, в Тамбовском Амурского округа – практиканты американских баптистских школ³³.

По мнению Г.П. Винса, воскресные школы на Дальнем Востоке просуществовали до лета 1926 г., а после были запрещены³⁴, однако есть сведения, что в Амурском округе и в 1928 г. действовали «баптистские школы»³⁵.

Протестантские церкви активно снабжали свои общины литературой.

В больших общинах при молитвенных домах имелись библиотеки и читальни. Наряду с духовными книгами, там встречались и светские³⁶.

Активно издаются местные газеты, листы, листовки, плакаты. В 1924 г. в Тигиле (Камчатка) в противовес комсомольской газете, в которой помещался антирелигиозный материал, верующими стала выпускаться нелегальная газета, которая расклеивалась по столбам и в которой всячески старались скомпрометировать комсомольцев³⁷. Во Владивостоке печатался журнал «Благовестник» и был открыт библейский институт для подготовки кадров проповедников³⁸.

Я.Я. Винс, в 1926 г. призывая на VIII съезде Русско-украинского союза ЕХБ своих соратников писать статьи, создавать журналы, печатать книги и брошюры, подчеркивал, что хорошая литература объединяет верующих, распространяет благую весть и помогает действующим общинам. Для этого необходимо помогать тем, кто может литературу создать, и тем, кто сможет ее распространять. В свою очередь Я.Я. Винс и союз ЕХБ обещали свою всяческую помощь³⁹.

После запрещения советской властью воскресных религиозных школ в крае продолжают действовать юношеские и детские собрания и кружки⁴⁰.

Запрет на посещение театров, клубов, изб-читален распространялся на всю протестантскую молодежь. И все же, несмотря на это, молодые по-

сещали клубы, иногда участвовали в спектаклях, особенно школьники⁴¹. Конфликт между молодежью и стариками в бытовом плане наблюдали комсомольцы, они отмечали, что «старики, а особенно “старцы”, религиозные наставники смотрят отрицательно на табак, светскую одежду, спектакли и пр. Молодежь же иногда тайком, но все же принимает все это. Старики в большинстве фанатично держатся за посещение религиозных собраний, за исполнение религиозных обрядов и вообще за внешнюю религиозность. Молодежь часто манкирует, иногда и прямо отрицает все это»⁴². На этом стремлении молодежи к развлекательно-просветительным мероприятиям часто строили свою антирелигиозную работу комсомольские и общественные организации.

Работа протестантских общин с молодежью велась на высоком уровне и даже составляла конкуренцию пионерским и комсомольским отрядам. В 1926 г. Никольск-Уссурийский уездный комитет отмечал в протоколах пленума: «При общинах баптистов существуют специальные кружки молодежи, которые ставят перед собой задачу – «содействие умственному развитию молодых людей путем научных вечеров, научных экскурсий и др., содействие физическому развитию и охранению здоровья молодежи путем гимнастики и полезных игр (футбол, волейбол и т.д.)» (из устава кружка молодежи при Никольской общине баптистов.)... В Сучанском районе в результате усиления деятельности баптистов в одной из деревень в результате слабой работы комсомольской ячейки рассыпался пионерский отряд и некоторые комсомольцы вышли из союза»⁴³.

Появляется даже общепотребительное название для кружков христианской молодежи – христомол⁴⁴, в самом названии содержится информация, что эти организации были созданы в пику комсомолу. Неизвестно, были ли созданы такие союзы на Дальнем Востоке, но в докладных записках и информационных отчетах при анализе христианского молодежного движения употребляется именно термин «христомол».

В 1923 г. исследователи баптизма отмечали: «Христомол с. Тамбовки построен образцово: имеются всевозможные комиссии и секции, устраиваются собрания и заседания, громкие читки и беседы, стенгазеты и “вечера любви”. На этих “вечерах любви” молодежь выступает с декламацией, музыкой, пением и сценическими постановками “духовного содержания”. Внешне все благополучно и притягательно для молодежи. Внутри же кружков ведется агитация за отказ от военной службы и насаждается мракобесие»⁴⁵.

При организации кружков учитывался возраст их членов и использовались разнообразные методы работы. По мнению исследователей сектантства, «формы работы частично переняты ими у партии и комсомола»⁴⁶.

Прежде всего это была организация особых детских кружков. Детям в игровой форме разъясняли слово божье, разбирались тексты из Библии, касающиеся детей мира, велись беседы на разнообразные темы. Для детей устраивались детские праздники с угощением, раздачей сладостей и картинок религиозного содержания. Иногда проводились детские экскурсии с религиозной целью. На праздники и экскурсии баптисты приглашали всех детей, в том числе и не баптистов. Обстановка праздников и экскурсий, угощение и сладости, конечно, привлекали детей.

Особенной популярностью у детей пользовались рождественские елки, которые устраивались, несмотря на отказ от их празднования советскими органами народного образования. При этом до 1930 г. отмечались случаи, когда сектантами на Рождество проводились елки с подарками для детей из православных семей⁴⁷.

Юношеские кружки разбивались на секции, создавались хоровые коллективы, оркестры, ставились религиозные спектакли (мистерии), организовывались вечера и т.д. При приеме в члены юношеских кружков молодые люди давали торжественные обещания в письменной форме, они клялись не пить водку, не курить табак и не посещать театров (светских)⁴⁸.

В 1926 г. комсомольцы Тамбовского района Амурского округа отмечали рост кружковой работы в четырех молоканских общинах района: Тамбовской, Толстовской, Жариковской и Верхне-Уртуйской. Они указывали, что «молодежи (в этих общинах) разрешается пение духовных стихов (даже на мотив революционных песен), физкультура и прочие, по их мнению, благоразумные игры»⁴⁹. «Кружки организованы хорошо, методы привлечения молодежи к борьбе с комсомолом вырабатываются на закрытых собраниях актива кружков»⁵⁰. Для привлечения молодежи здесь использовался, например, метод «коллективной запашки»⁵¹, т.е. расширенные заседания кружков, на которые каждый его член должен был пригласить товарища из нерелигиозной семьи или представителя другой конфессии.

В качестве иных форм работы среди баптисткой молодежи можно назвать выпуск стенгазеты, на которой рисовались эмблемы рая и ада. Газета запугивала молодежь села адскими муками за то, что парни и девушки стремятся обходиться без бога⁵².

Иногда в молитвенных домах устраивались религиозные спектакли (мистерии); проповеди сопровождалась демонстрацией картин при помощи волшебного фонаря. Копируя методы антирелигиозной пропаганды, протестанты шли на смелые эксперименты: так, в 1923 г. во Владивостоке баптистами был устроен «суд над безбожником»⁵³.

Большое распространение у баптистов получили женские кружки и собрания. На заседаниях кружков женщины и девушки учились молитвам, псалмам, кройке и шитью, вышивке⁵⁴. Средства, полученные от продажи рукоделия, женщины направляли на помощь нуждающимся и содержание благовестников. Кроме того, на этих собраниях обсуждались популярные среди женщин антиалкогольные, противотабачные и противоразводные лозунги. Женщины даже высказывались за отмену по этим вопросам советского законодательства⁵⁵.

В начале 20-х гг. XX в. протестантские церкви на Дальнем Востоке оказывали значительное влияние на отношение народа к власти. Годы Гражданской войны, несмотря на трудности, были периодом религиозной свободы, что воспринималось представителями протестантских конфессий положительно. НЭП и начало социалистических преобразований, особенно в деревне, вызвали, с одной стороны, активную антисоветскую пропаганду религиозных лидеров, с другой, – обвинение в контрреволюционной деятельности всех протестантов.

Оценивая политику большевиков в период НЭПа, баптист Алексей Родионович Чешев (брат знаменитого организатора январского зазейского восстания крестьян в 1924 г.) писал: «Если бы баптистам дать власть и средства такие, какие имеются у компартии, то в 10 лет вся Россия была бы страной баптистов»⁵⁶.

После того, как советская власть установилась в крае окончательно и социалистические преобразования стали проникать во все сферы жизни, протестанты принимают решение пойти на примирение с существующей властью. На краевом съезде баптистов с 15 по 19 июля 1925 г. они высказались за советскую власть и службу в Красной Армии⁵⁷.

После принятия Постановления Президиума ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» 1929 г. протестантские церкви, которые теперь находятся вне закона, начинают активную подготовку к борьбе с государственно-конфессиональной политикой СССР. Протестанты произвели укрупнение своих общин, увеличивая число проповедников и расширяя свой актив. До 1929 г. общины, состоявшие из верующих одной деревни, имелись, как правило, только в тех селениях, где было много верующих одной конфессии. Теперь мелкие и средние религиозные группы, разбросанные по остальным деревням, объединялись в кустовые общины и обзаводились своими проповедниками и активом. Такое укрупнение имело целью усиление активности протестантов в каждом селении и расширение их проповеднической деятельности.

«Процесс реорганизации сект наблюдался по всей стране, но активнее всего он проходил как раз на Дальнем Востоке, где кулачество было наиболее сильным»⁵⁸.

В 1929 г. евангелисты объединились с баптистами. Подобная реорганизация и активизация протестантских общин дала некоторые результаты. Если в 1926 г. на Дальнем Востоке было 29188 сектантов, то в 1929 г. их насчитывалось уже 32811⁵⁹.

В новых условиях меняются некоторые установки, принятые ранее. Так, если протестантские идеологи в 1928 г. утверждали, что социальное неравенство является продуктом «божьего промысла», против которого нельзя идти человеку, то в 1931 г. они заговорили о тождестве христианства и социализма⁶⁰.

Существенной модернизации подверглась сама личность Иисуса Христа. В 1931 г. Центральный Совет баптистской церкви разослал по общинам методическое письмо, в котором низовым проповедникам предписывалось говорить о пролетарском происхождении Иисуса Христа: «В беседах с безбожниками братьям и сестрам рекомендуется заострять внимание слушателей на том, что, по легендам евангелия, Иисус был происхождения пролетарского, сын мелкого ремесленника – плотника Иосифа, а мать его была простая трудящаяся женщина Мария, следовательно, спаситель мира по своему социальному положению стоит близко к пролетариату и крестьянству... Безбожники пишут и утверждают, что учение Христа есть оплот богатых, эксплуататорских классов. Мы рекомендуем братьям и сестрам остановить внимание слушателей на следующих моментах: Иисус Христос был первым социалистом и коммунистом, духовным отцом и предшественником Коммунистической партии. 2000 лет назад Христос впервые в истории человечества бросил в жизнь яркие лозунги и великие принципы, которые Коммунистическая партия воплощает в жизнь»⁶¹.

Однако крен в сторону усиления пропаганды идей христианского социализма совсем не означал какого-то перерождения сектантской идеологии⁶².

В 1932 г. один из руководителей российского баптизма Вильям Фетлер издал за границей ряд брошюр и листовок с призывом «спасти Россию» от большевиков. По аналогии с советскими пятилетками им был разработан пятилетний план евангелизации России. Он начал с засылки в Советский Союз своей брошюры «Пятилетний план проповеди библии в темной России» и призывал буржуазию всего мира дать деньги на это богоугодное дело⁶³.

Пятилетний план Фетлера по евангелизации России предполагал:

«1. Поддерживать и распространять всевозможными способами и методами работу евангелистов в СССР.

2. Разослать и поддерживать двести миссионеров и евангелистов для работы среди русских, украинцев и других народов СССР.

3. Обслуживать всех русских беженцев в Маньчжурии, Китае, Франции и других странах.

4. Распространить не менее 50 тыс. экземпляров Библии и миллиона выдержек из Нового Завета и Библии на русском языке.

5. Организовать школу для подготовки миссионеров на 300 человек»⁶⁴.

В журнале «Братский вестник» по случаю 90-летия российского баптизма и евангелизма была опубликована большая статья «Русское евангельско-баптистское движение», в котором прославляется деятельность Фетлера⁶⁵.

Однако претворить в жизнь намеченное Фетлер не успел. В конце 20 – начале 30-х гг. немалое число членов баптистских объединений попало под «раскулачивание». С 1933 г. начинается массовая высылка крестьян на Дальний Восток. По прибытии на место ссылки они пополняли мест-

ные общины. С 1936 г. отмечались высылки протестантов с территории Дальнего Востока на Колыму. Зимой 1936 / 1937 гг. аресты и репрессии против представителей баптизма стали массовыми.

Таким образом, падение уровня религиозности населения Дальневосточного края, о котором рапортовали партийные органы на антирелигиозной конференции в 1938 г.⁶⁶, было следствием не активной антирелигиозной пропаганды или деятельности «Союзов безбожников», а результатом репрессивной политики государства.

Библиографический список

- Антирелигиозник. – 1931. – № 1–10.
Антирелигиозная конференция // Камчатская правда. – 1938. – 24 февраля.
Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР / Из истории борьбы за советскую власть и социалистическое строительство на Дальнем Востоке. – Хабаровск, 1965.
Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке в условиях строительства и победы социализма // Вопросы истории. ХГПИ. – Вып. 1. – Хабаровск, Изд-во ХГПИ, 1972.
Баптист. – 1929. – № 7.
Безбожник. – 1926. – №19–20; 1933. – № 12.
Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае // Антирелигиозник. – 1927. – № 8.
Вайнштейн С. Сектантское движение в г. Владивостоке // Антирелигиозник. – 1932. – № 7–8.
Винс Г. П. Тропой верности. – Киев, 1997.
История ЕХБ в СССР. – М.: Изд. ВС ЕХБ, 1989.
Кружевская Л.В. Баптизм в Амурской области в 20-30-е гг. // Амурский краевед. – Благовещенск, 1995. – №2(11).
Морозов И. Сектантские колхозы. – М.; Ленинград, 1931.
Голос христианской молодежи. – 1922. – № 1–2.
Савицкий С.Н. История русско-украинского баптизма. Учебное пособие. Одесская Богословская семинария. – Одесса: Богомыслие, 1995.
Тихоокеанская звезда. – 1925. – № 48, 1927. – 20 мая.

¹ Отчет годового съезда ДВС ЕХБ // Голос христианской молодежи. – 1922. – № 1–2. – С. 8.

² Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР. Из истории борьбы за советскую власть и социалистическое строительство на Дальнем Востоке. Хабаровск, 1965. – С. 124.

³ Винс Г. П. Тропой верности. – Киев, 1997. – С. 21.

⁴ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д. 91. Л. 1.

⁵ Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае // Антирелигиозник. – 1927. – № 8. – С. 18.

⁶ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. – Д. 91. Л. 124.

⁷ Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае. – С. 26.

⁸ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д.91. Л. 12.

⁹ Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае... – С. 26.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 5407. Оп. 1. Д. 20. Л. 48.

¹¹ Баптист. – 1929. – № 7. – С. 14.

¹² Антирелигиозник. – 1931. – № 1. – С. 103.

¹³ Морозов И. Сектантские колхозы. – М.; Ленинград, 1931. – С. 4–5.

¹⁴ Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С. 125.

¹⁵ Безбожник. – 1933. – № 12. – С. 15.

¹⁶ Тихоокеанская звезда. – 1925. – № 48. – С. 2.

¹⁷ ГААО. Ф. 81. Оп. 1. Д. 61. Л. 3.

¹⁸ Вайнштейн С. Сектантское движение в г. Владивостоке // Антирелигиозник. – 1932. – № 7–8. – С.40.

- ¹⁹ Благовестник – миссионер, посещающий отдаленные общины с целью укрепления их единства и проведения евангелизации среди необращенных.
- ²⁰ ГАПК. Ф. П-67. Оп. 1. Д. 110. Л. 15.
- ²¹ История ЕХБ в СССР. М.: Изд. ВС ЕХБ, 1989. – С. 206.
- ²² Тихоокеанская звезда. – 1925. – № 48. – С. 2.
- ²³ Балалаева Н.М. О борьбе религиозного христианства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С. 124.
- ²⁴ Там же. – С. 118.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3 Д. 91. Л. 24.
- ²⁷ Винс Г. П. Тропой верности... – С. 273.
- ²⁸ Там же. – С. 19.
- ²⁹ Новости // Голос христианской молодежи. – 1922. – № 1–2. – С. 2.
- ³⁰ Отчет годового съезда ДВС ЕХБ// Голос христианской молодежи. – 1922. – № 1–2. – С. 8.
- ³¹ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д. 91. Л. 12.
- ³² Безбожник. Сектанты в Дальневосточном крае... – С. 25.
- ³³ Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С. 118.
- ³⁴ Винс Г.П. Тропой верности... – С.20.
- ³⁵ Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С. 118.
- ³⁶ Безбожник. – 1933. – № 12. – С.26.
- ³⁷ ГАКК. П-53. Оп. 1. Д. 40. Л. 88.
- ³⁸ Кружевская Л.В. Баптизм в Амурской области в 20-30-е гг. // Амурский краевед. – Благовещенск, 1995. – № 2 (11). – С. 77.
- ³⁹ Винс Г. П. Тропой верности... – С. 31.
- ⁴⁰ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д. 91. Л. 26.
- ⁴¹ Там же. Л. 12.
- ⁴² Там же. Л. 125.
- ⁴³ ГАПК. Ф. П -32. Оп. 1. Д. 4. Л. 58
- ⁴⁴ Кроме христомола, существовали бапсмол (баптистская молодежь), трезвомол (трезвая молодежь) и др.
- ⁴⁵ Круговые и национальные методы «Благовестничества»// Безбожник. – 1926. – № 19–20. – С. 10.
- ⁴⁶ Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С. 125.
- ⁴⁷ Вайнштейн С. Сектантское движение в г. Владивостоке... – С. 39.
- ⁴⁸ Безбожник. – 1933. – № 12. – С. 25.
- ⁴⁹ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д. 91. Л. 23.
- ⁵⁰ Там же. Л. 12.
- ⁵¹ Там же. Л. 13.
- ⁵² Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С.120.
- ⁵³ Безбожник. – 1933. – № 12. – С. 26.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Круговые и национальные методы «Благовестничества»... – С. 10.
- ⁵⁶ ГААО. Ф. Р-481. Оп. 3. Д. 91. Л. 12.
- ⁵⁷ Безбожник. – 1933. – № 12. – С. 28.
- ⁵⁸ Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке в условиях строительства и победы социализма // Вопросы истории. ХГПИ. – Вып. 1. – Хабаровск: Изд-во ХГПИ, 1972. – С. 225.
- ⁵⁹ Безбожник. – 1933. – № 12. – С. 15.
- ⁶⁰ Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке в условиях строительства и победы социализма... – С. 227.
- ⁶¹ Антирелигиозник. – 1931. – № 10. – С. 13.
- ⁶² Балалаева Н.М. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке в условиях строительства и победы социализма... – С. 227.
- ⁶³ Балалаева Н.М. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке... – С. 61.
- ⁶⁴ Там же. – С. 126.
- ⁶⁵ Братский вестник. – 1957. – № 4. – С. 17–19.
- ⁶⁶ Антирелигиозная конференция // Камчатская правда. – 1938. – 24 февраля. – С. 4.

**СЛУЖИТЕЛИ ШАМАНИСТСКИХ КУЛЬТОВ У ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ
БУРЯТ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI вв.
(на основе полевых материалов)**

Аннотация. В статье рассматриваются процесс трансформации традиционного шаманства, а также современное состояние и специфика этого явления традиционной культуры. Автор приходит к выводу, что в современной культовой традиции бурят существует несколько видов служителей шаманистского культа, определяющихся по их функциональному воздействию.

Ключевые слова: шаман, шаманистские традиции, ритуальное посвящение, религиозный деятель, жреческая функция, культово-обрядовая практика, традиционная культура бурят.

Шаманство – древнейшее религиозное верование у предбайкальских бурят, являющееся одним из важнейших компонентов духовной культуры. Как показывает практика, шаманство оказалось в большей степени способным к самосохранению, чем другие аспекты этнической культуры. В связи с этим целью данной статьи является анализ современного бытования шаманства у бурят Предбайкалья. При этом мы исходим из известной и весьма обобщенной периодизации исторического процесса традиционных верований, в котором исследователями выделяются два периода. Первый обозначен как **шаманистический**, который существовал до середины XX в.: с классическими шаманами, имевшими несколько степеней посвящения, а также со своей иерархией и дифференциацией. В традиционном шаманистическом обществе предбайкальских бурят огромное значение придавалось шаманам «*боо*», т.е. идеологам религиозно-обрядового комплекса, как духовным лидерам, которые оказывали сильное влияние на многие события в жизни общества или отдельных людей. Согласно мнению В.И. Харитоновой, шаманистическая парадигма выделяет в качестве приоритетной ценности личность шамана, его специфические способности, во-первых, в сфере практики (психофизиологический аспект), организованной в ритуальную деятельность, и, во-вторых, в сфере психоментальности, оформленной в мировоззренческую систему.¹

Второй период начинается с середины XX в. и длится по настоящее время. Он именуется **шаманистским** и характеризуется исчезновением традиционных шаманов.

В XX в. (в частности, в годы советской власти) шаманистическая система, процветавшая у бурят много веков, подверглась со стороны государства преследованию. Гонения были организованы в определенной последовательности и носили регулярный характер. Если первая волна репрессий прошла по наиболее яркой и бросающейся в глаза обрядово-ритуальной деятельности, – например, была направлена на «яркое оперение» шаманов, то последующие действия правительства (в виде запретов, кампаний и постановлений администраций) гораздо значительно подрывали сами устои шаманства, пытались вытравить из сознания людей то, что приводило их к подобным практикам².

Однако шаманство – полифункциональная, важнейшая сфера жизни бурятского общества, связанная с фундаментальной идеей жизнедеятельности социума – не могло полностью исчезнуть из сознания людей. Попытки его уничтожения и притеснения привели лишь к трансформации некоторых форм религиозного культа. Так, начиная с середины XX в. в культово-обрядовой практике предбайкальских бурят уже наблюдается отсутствие внешнего антуража у религиозных деятелей, которые использо-

вали только функциональную (ритуальную) сторону шаманистического культа. Многие из них признавались обществом без каких-либо инициационных обрядов, без посвящения в шаманы. Например, исследователю бурятского шаманства Т.М. Михайлову приходилось встречаться в 50-70-х гг. с десятками шаманов, не прошедших обряд посвящения, но пользующихся авторитетом у верующих и активно занимающихся культовой деятельностью³. Согласно сведениям информантов, этих шаманов называли «*мухар боо*», т.е. «неполные» (не посвященные, не имеющие шаманского снаряжения). Тем не менее они считались относящимися к классической форме шаманства.

Формирование упрощенной шаманистской системы приходится на последние десятилетия XX в., когда появляются служители культа современного типа. Причиной тому послужила прежде всего деформация, вызванная социально-политическими, экономическими и другими процессами самого традиционного социума и как следствие – национального сознания. Как пишет В.И. Харитонова, «в 1970-е–1980-е годы жизнь значительно изменилась и требовала, в свою очередь, перемен устоявшихся традиционных стереотипов. Новый быт не принимал старых обычаев, новые реалии заменили сущностно необходимое ранее»⁴.

Впрочем, несмотря на эти процессы, в современном обществе образ служителя культа, не теряя своей актуальности, получает новые смысловые оттенки, что, несомненно, может стать важным составляющим элементом при изучении и понимании многих вопросов, в частности – традиционных верований бурят. Действительно, несмотря на значительные перемены в жизни у коренных народов Сибири за последние полвека, всплеск интереса людей к традиционным верованиям в конце XX в. в разных регионах подтолкнул доселе «дремавшее» шаманство к появлению новых традиционных шаманов⁵.

У предбайкальских бурят существует немало факторов, не способствующих появлению традиционных (настоящих) шаманов «*боо*». К ним относятся: трансформация (упрощение) традиционных обрядов и верований; исчезновение из обрядовой практики многих культов; изменение традиционного шаманистического мировоззрения и, как следствие, деформация мифологического сознания. Кроме того, утрачены не только многие специфические знания и навыки бурятских шаманов, но и древняя традиция шаманских инициаций. Аналогичные случаи отмечались во многих районах проживания коренных народов Сибири. Например, в Хакасии, где шаманская традиция прервана и настоящих посвященных шаманов нет довольно давно⁶.

Одним из характерных действий шаманов прошлого являлось камлание, а как специфическое свойство шамана – «его одержимость духами» разного происхождения – и земными, и небесными, способность, будучи в состоянии одержимости духами (экстаза), совершать путешествия в иные, неземные миры⁷.

Современные практикующие шаманы не соответствуют шаманам классического шаманистического периода. Сегодня можно выделить несколько видов служителей шаманистского культа, определяющихся по их функциональному воздействию. По мнению В.И. Харитоновой, все категории лиц, близких к шаманам, обычно имеют специфические наименования, не совпадающие с термином, которым называют настоящего шамана⁸. Так, большинство нынешних служителей шаманистских культов у предбайкальских бурят именуют «*тагша баряаша*» («державший чашу»), они не владеют умением шаманского экстаза (*онго оруулха*), экстрасенсорными способностями, а исполняют только жреческие функции. Наряду с «*тагша баряаша*», выделяются «*узэлиэн*» (гадатели), «*юума харадаг, мэ-дэдэг*» (ясновидцы), функционально дополняющие первых, и «*убгэд*» (старейшины).

Таким образом, в настоящее время у бурят Предбайкалья характер религиозной системы определяют две группы лиц, в разной степени связанных с сакральными практиками. К ним относятся: 1) *шаманствующи*е – это те, кто выполняет жреческие либо смежные функции: старейшины, гадатели, ясновидцы и т.п.; 2) *шаманисты*⁹ – обычные члены социума, не занимающиеся непосредственно религиозно-обрядовой деятельностью, но придерживающиеся соответствующих взглядов. Такое соотношение связано не только с утратой шаманских знаний и навыков, но и с тем, что сохранившиеся шаманистские традиции предбайкальских бурят во многом удовлетворяют на сегодняшний день их религиозные потребности. В такой ситуации сложно представить появление настоящего классического шамана.

Существующая религиозная практика у современных бурят Предбайкалья убедительно свидетельствует о сохранении, несмотря на годы репрессий, развитого жречества (*тагша баряаша*), охватывающего всю культово-обрядовую систему. Можно выделить два вида представителей данной социальной прослойки.

Во-первых, согласно религиозным традициям, эти служители (*тагша баряаша*, *узэлиэн*) получают свои права и обязанности в соответствии с наследным правом (*удха узуур*)¹⁰, а некоторые из них подвергаются так называемой шаманской болезни (*удхадаа даруулха*). Их преследуют различные болезни, видения, необычные звуки, голоса, приказывающие «*тагша бариха*» (принять чашу жертвоприношений). В случае несвоевременного распознавания шаманской болезни она может закончиться смертью избранника духов. В этом случае шаманскую болезнь определяет или распознает в силу своей специфики именно гадатель-ясновидец (*узэлиэн*), который советует провести ряд шаманистских обрядов для избавления от этого недуга.

По сведениям информантов, в прошлом шаманская болезнь в виде неконтролируемого транса (*онго ороо*), своеобразных психических и невротических явлений столь явно и часто проявлялся в будущем шамане, что люди безошибочно могли определить в нем служителя культа (*боо болходол зобожо байна*). Такая ситуация являлась ярким проявлением шаманской болезни, окружающие воспринимали это как начальные стадии общения шамана с духами. Разумеется, в шаманском и жреческом пути есть достаточно много различий, однако основы всех сопутствующих им процессов оказываются близкородственными, поскольку в том и другом случае речь идет об освоении одних и тех же религиозных практик, но, естественно, в различных вариантах¹¹.

Процесс освоения религиозной практики и последующее социальное признание у *тагша баряаша*, как правило, начинается с ритуального посвящения *удхаа хундэлхэ*, *удхайн хушоорэн ургэхэ* (почитание шаманского корня, возложение обязанности силой шаманских предков), которые в свою очередь могут быть общественными (*айлараа удхын хундэлхэ*), групповыми/родовыми (*эсэгэрэгээрээ удха хундэлхэ*), индивидуальными (*гэр бэрэрээ/эжи бэрэрээ удха хундэлхэ*). На групповых и индивидуальных инициациях присутствие посторонних на самом акте посвящения нежелательно. Как пишет исследовательница сибирского шаманизма В.И. Харитоновна, каким бы по типу ни было посвящение, смысл его оставался одним и тем же: адепт получал санкцию социума или его части на начало профессиональной деятельности магико-мистического плана¹². Отметим также, что обряд проводят только потомственные избранники, у которых есть шаманский (кузнечный, *нойонский*)¹³ корень *удха*. В зависимости от принадлежности к «белому» (*сагаанай*) или «черному» (*хуйтэни* – букв.: холодные) шаманскому (кузнечному, *нойонскому*) корню, ареал их ритуальной практики может охватывать территорию селения (*айл*),

родовую территорию (*нуга*) или не иметь родовых и племенных ограничений.

Во-вторых, в культовой традиции бурят существуют также отправители культа (*тагша баряаша*), не имеющие шаманской наследственности (*удха*), являющиеся служителями особых родовых культов (*заянай, тоодэй, дахабари*). Односельчане могут возложить право на проведение культовых ритуалов (*«архи хаяха»*)¹⁴ и на потомка старейшины родовой группы, не имевшего шаманского (кузнечного, *нойонского*) корня *удха*, но исполнявшего некоторые религиозные обряды. Примечательно и то, что в настоящее время некоторые из *тагша баряаша* свою религиозную деятельность могут обосновывать тем, что среди их предков (по прямой отцовской или косвенной материнской линии), по крайней мере, некогда были шаманствующие (*«хаялгаша»* или *«архи хаядаг байга»* – букв.: брызгающий молочную водку).

На основе перечисленных признаков можно составить следующую классификацию современных «шаманов» у предбайкальских бурят:

- 1) *тагша баряаша* – потомственные избранники, у которых есть шаманский (кузнечный, *нойонский*) корень *удха*;
- 2) *тагша баряаша* – служители особых родовых культов (*заянай, тоодэй, дахабари*);
- 3) *тагша баряаша* – потомки старейшин родовых групп, исполнявших некоторые религиозные обряды;
- 4) *тагша баряаша* – потомки предков некогда исполнителей шаманистских обрядов.

Перечисленные выше служители культово-обрядовой практики предбайкальских бурят соблюдают неписанные правила *«болзор»* (договор о времени проведения обряда), *«сээр»* (грех) и *«ёһо бариха»* (соблюдение традиций, обычаев) – особенно в отношении «белого» (*сагаанай*) и «черного» (*хуйтэни*) культа. При этом гадатели-узэшэн не разделяются на «белых» и «черных», хотя некоторые, принимая на себя жреческие функции, также стараются придерживаться этой дифференциации, в зависимости от принадлежности к какому-либо шаманскому корню.

Обращает на себя внимание и то, что у *тагша баряаша* нет ритуальной посуды, специальной одежды и т.д., характерных для шаманов. Многие из них считают, что внешний антураж не важен. Главное значение придается рукам, т.е. кисти рук должны быть целыми, так как, по представлениям бурят, только у здорового служителя жертва достигает цели. По свидетельству информаторов, еще в недалеком прошлом (60-е г. XX в.) у служителей религиозных обрядов ритуальной посудой являлась только деревянная пиала/чаша (*улаан тагша*). В основном современные служители пользуются посудой фабричного производства, хотя некоторые исполнители придерживаются более строгих правил. Так, например, для ритуальных действий одежда у *тагша баряаши* обязательно должна прикрывать тело. Независимо от времени года верхняя плечевая одежда должна иметь длинные рукава, в нижней части – брюки (*дуурэн* – букв.: полной). Не приветствуется у служителей одежда с короткими рукавами (летний фасон рубашек, шорты), так как считается, что контакт с божествами будет неполным, т.е. наполовину (*уроолор байха*). Также *тагша баряаша* должен быть опоясан ремнем, иметь головной убор, а в некоторых случаях иметь при себе нож с ножнами.

Как правило, после обряда почитания предков (*удха хундэлхэ*) будущий служитель (*тагша баряаша*) проходит своеобразную школу, представляющую собой специальное обучение наставником-предшественником или знающими стариками. В роли наставника могут выступить как прямые предшественники внутри семьи или рода, так и приглашенные со стороны знатоки (иногда о появлении нового отправителя шаманистских

культов общество узнавало по фактам его практики). Обычно они поэтапно осваивают те или иные присущие посвященным навыки. Например:

а) освоение шаманских гимнов родовым духам-предкам, божествам родо-племенной территории, духам-покровителям отдельных видов деятельности, дороги, усадьбы и т.д.;

б) познание религиозных обычаев и традиций;

в) усвоение правил отправления так называемых «простых» обрядов и ритуальных действий *сасали* (или *хумари*)¹⁵;

г) знание более сложных правил и канонов обрядовой стороны, включающих варианты жертвоприношений домашнего скота (*адахаар*), животных из дикой природы (*ангаар*), а в некоторых местах – и птиц (*шубуу*).

Таким образом происходит становление многих религиозных деятелей у предбайкальских бурят. Отсюда следует, что основной функцией современных *тагша баряши* является качественное знание ритуального жертвоприношения, которое включает в себя, во-первых, обращение к божествам и духам; во-вторых, проведение традиционного шаманистского обряда. Заметим, что среди современных служителей нет иерархического разделения и соперничества. Как правило, большинство *тагши баряша* – приверженцы родовых (территориальных) культов и ареал их деятельности ограничивается только родовым сообществом, т.е. они являются родовыми «шаманами». Хотя при этом некоторые служители с шаманской наследственностью «*хуйтэни удхатай*» (потомки «черных» шаманов) могут практиковать за пределами родовых (территориальных) границ. Однако даже широкий ареал их культовой деятельности, по религиозным представлениям предбайкальских бурят, не является признаком более высокого статуса по отношению к остальным практикующим. (Можно сказать, что у них нет разделения на сильных и слабых, все они стоят на одинаковой иерархической ступени).

Добавим также, что в культово-обрядовой практике отправителями *тагша баряша* являются представители только мужского пола. Более того, местная шаманистская традиция не допускает женщину к религиозной практике отправления обрядов жертвоприношения в статусе *тагша баряши*. Традиционно в ритуальную обязанность женщины ставится зазывание души ребенка в обрядовом действии (*хунэһэ хурилха*). Кроме того, женщина опосредованно может участвовать в религиозной жизни в качестве гадательницы-ясновидицы (*узэлшэн*), которая в некоторых случаях может совершать незначительные ритуальные кропления (*дуһаалга*). Как отмечал М. Элиаде, с переходом материнского родового строя к патриархальному роль женщин в религиозном отношении становится ограниченной и они занимают скромное место, поскольку сферами их деятельности являются различные женские божества, роды и детские болезни¹⁶.

Итак, обобщая все вышеизложенное, можно заключить, что становление исполнителя культов *тагши баряши*, их классификация в современной религиозной жизни предбайкальских бурят представляют собой традицию более или менее сохранившуюся и сложившуюся на этой территории. Этнографический полевой материал демонстрирует, что в современном социуме бурят Предбайкалья служители культа – *тагша баряши* – составляют некое духовенство, особую группу специалистов, в большинстве случаев – с наследственными правами, в некоторых – с экстрасенсорными способностями. Они сочетают функции жреца и врача, предсказателя, знатока и блюстителя обычаев и традиций¹⁷. К ним обращаются в основном за практической помощью (в случаях тяжелых заболеваний, домашних проблем и неурядиц на работе, карьерных сложностей и т.п.). При этом прослеживается жесткий дифференцированный подход, связанный с мифоритуальными гендерными воззрениями. В целом, ха-

рактизуя служителей культово-обрядовой практики у современных предбайкальских бурят, можно отметить следующие моменты:

1. Служители культа – *тагша баряаша* – выступают хранителями религиозных традиций.

2. Служители культа – *тагша баряаша* – сохраняют шаманистские воззрения в условиях отсутствия шаманов.

3. Рассматриваемый материал свидетельствует о наличии у бурят Предбайкалья мощного жречества и «социального заказа» на их деятельность, существующего в обществе.

5. Для шаманов шаманская наследственность – признак существенный, а для сообщества соплеменников и современных *тагша баряаша* – необязательный. Многие *тагша баряаша* не имеют *удха*.

6. Служители культа – *тагша баряаша* – не подвергается инициации.

7. У современных служителей культа нет соответствующих ритуальных атрибутов (одежда, принадлежности).

8. *Тагша баряаша* – представители только мужского пола.

Таким образом, можно сказать, что культово-обрядовая практика у предбайкальских бурят, базирующаяся на древних воззрениях, связанных со жречеством, с разными категориями служителей религиозного культа, сохраняет свою актуальность и в наше время, что свидетельствует об их более глубоких (по сравнению с шаманством) корнях в этно- и культурогенезе бурят Предбайкалья. Иными словами, данное явление сохранилось в силу своей более мощной, чем у шаманства, «корневой» системы. При отсутствии настоящих классических шаманов именно благодаря жречеству сохраняются и транслируются традиционные бурятские воззрения, обряды и ритуалы, основанные на архаической картине мира.

Библиографический список

1. Болхосоев С.Б. Шаманская наследственность «удха» у западных бурят (эхирит-булагатов): Автореф. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2003. – 24 с.

2. Галданова Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). – Вып. 3. – Москва – Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 1998. – С. 5-46.

3. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – 126 с.

4. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 287 с.

5. Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.

6. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза / пер. – Киев: София, 1998. – 384 с.

¹ Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – С. 106.

² Там же. – С. 121–122.

³ Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 97.

⁴ Харитонова В.И. Феникс из пепла?... – С. 124.

⁵ Там же. – С. 16–17.

⁶ Там же. – С. 17.

⁷ Галданова Г.Р. Бурятский шаманизм: прошлое и настоящее // Сибирь: этносы и культуры (традиционная культура бурят). – Вып.3. – Москва - Улан-Удэ: ИПК ВСГАКИ, 1998. – С. 5-46.

⁸ Харитонова В.И. Феникс из пепла?... – С. 44.

⁹ По мнению В.И. Харитоновой, в шаманистических социумах явно выделяются три группы лиц, в разной степени связанных с сакральными практиками и особыми званиями, получаемыми «виртуальным путем»: 1) шаманы – именно посвященные шаманы (прошедшие духовную инициацию, освоившие шаманские техники и, как правило, подвергавшиеся социальному по-

священнику); 2) близкие к ним лица – шаманствующие (т.е. те, кто выполняет смежные функции либо второстепенные функции шамана – помощники шамана, костоправы, гадатели, сновидцы и т.п.); 3) обычные члены социума, не занимающиеся непосредственно магико-мистической и религиозно-магической деятельностью, но придерживающиеся соответствующих взглядов – шаманисты (см. Харитонова, В.И. Феникс из пепла?... – С. 44).

¹⁰ Согласно религиозным воззрениям бурят, непременным условием для того, чтобы стать шаманом, было наличие *удха* – шаманского происхождения, или корня. *Удха* *узуур* означает «первоначальный корень происхождения шамана», служивший основанием для жреческой деятельности потомков этого рода (см. Болхосоев, С.Б. Шаманская наследственность «удха» у западных бурят (эхирит-булагатов): Автореф. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2003. – 24 с.).

¹¹ Харитонова В.И. Феникс из пепла?... – С. 62.

¹² Там же. – С. 59–60.

¹³ С развитием социальной структуры бурятского общества появляется институт *нойонства* (*тайши*, *шуленги*, *зайсаны*, старосты и т.д.), который функционировал в рамках шаманистских традиций. Каждой области человеческой деятельности были присущи свои культы, поэтому, кроме шаманской и кузнечной наследственности (*удха*), также появляется происхождение от *нойонов*-предводителей (*ноен удха*).

¹⁴ Дело в том, что многие старейшие и мудрейшие члены традиционного общества (в особенности старейшины) оказывались с годами в кругу шаманствующих.

¹⁵ *Сасали/сасали бариха* – обряд возлияния путем брызганья молока и водки вверх в направлении восхода солнца как жертвоприношение духам. Брызганье молока или водки представляло собой существенную часть как общественного, так и семейного обряда жертвоприношения *сасали* (см. Манжигеев, И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – С. 67).

¹⁶ Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза / пер. – Киев: София, 1998. – С. 21.

¹⁷ *Тагша бараяша* – служители культа, в большинстве не обладающие никакими особыми способностями, но помогающие своему социуму справляться с трудностями существования благодаря сознательному принятию на себя одной из сложнейших общественных ролей.



Калита Е.В.

УСТРОЙСТВО МУКДЕНСКОГО ПРИКАЗА ЦЕРЕМОНИЙ, ЕГО АДМИНИСТРАТИВНАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРИ ДИНАСТИИ ЦИН

Аннотация. В статье представлены структура и штат чинов мукденского приказа церемоний, а также рассматриваются некоторые аспекты административной и религиозной деятельности данного приказа. Он, как и другие мукденские приказы, подчинялся непосредственно центральному правительству, разделяя часть полномочий с высшими (военным и гражданским) мукденскими чиновниками. Северо-Восток Китая являлся доменом Цинской династии, здесь находились священные земли предков и гробницы первых маньчжурских императоров, поэтому автор приходит к выводу, что основная деятельность мукденского приказа церемоний была связана именно с проведением, помимо конфуцианских, различных религиозных шаманских церемоний и сохранением традиций проведения таких церемоний.

Ключевые слова: приказ, департамент, религиозная церемония, жертвоприношение, шаманизм, императорские гробницы.

В 1644 г. с воцарением на китайском престоле династии Цин маньчжурская столица была перенесена из Мукдена в Пекин, а Мукдену был присвоен статус второй столицы. Начальники шести мукденских приказов со штатом чиновников были переведены в Пекин, а в Мукдене осталась только небольшая часть чиновников, которые подчинялись главе края – мукденскому *амбаньчжангуню*. Из них при мукденском *амбаньчжангуне* формировались пять ведомств – *у цао* (五曹), на основе которых были постепенно восстановлены пять мукденских приказов, кроме приказа чинов, – *шэнцзин убу* (盛京五部). Первым в 1658 г. был восстановлен приказ церемоний – *либу* (礼部)¹.

Мукденские приказы учреждались по образцу пекинских, но с меньшим штатом чинов, и подчинялись Пекинскому центральному управлению. Каждый приказ подразделялся на управления – *ямэнь*, где заседали высшие чиновники, и канцелярию, делопроизводством которой заведовал писарь *битешу* (笔帖式). Большинство входящих в состав приказов департаментов управлялись на единообразных началах. Изучение мукденских приказов осуществил современный китайский историк Чжан Дэцзэ². На основе цинских источников он рассмотрел устройство и функции каждого из пяти приказов Мукдена.

Во главе каждого из них стоял не *шаншу* (尚书) – глава приказа, как в Пекине, а его заместитель – *шилан* (侍郎). Таким образом, главы мукденских приказов – *шиланы* – были на один ранг ниже чиновников, возглавлявших аналогичные пекинские приказы. Возможно, этим подчеркивалась второстепенность Мукдена по отношению к Пекину. Главы мук-

денских приказов – *шилан*ы – подчинялись непосредственно центральному правительству в Пекине. Для проверки работы приказов (как и управления мукденского наместника *цзянцзюня*³) из Пекина в Мукден посылался цензор: с октября 1725 г. каждый год, а с 1747 г. до начала XIX в. – раз в три года⁴.

В каждом приказе, помимо *шиланов*, имелись *ланчжуны* (郎中) – начальники отделений, *юаньвайланы* (员外郎) – их помощники, *лишигуань* (理事官) – правители дел, *чжуши* (主事) – делопроизводители, *битеши* (笔帖式) – писари и другие чиновники. До 1727 г. штат чиновников всех приказов набирался из местных «знаменных». Указом 1727 г. было установлено, что половина всех чиновников следует набирать из штата соответствующих приказов в Пекине. В результате уже к 1732 г. количество столичных «знаменных» в мукденских ведомствах выросло до 70%⁵.

Во главе приказа церемоний стоял один *шилан*, ему были подчинены: два *ланчжуна* (郎中) – начальники отделения приказа, которые были назначены в 1660 г.; четыре *юаньвайлана* (员外郎) – заместителя начальника отделения приказа, два из них были из числа прежних ведомства церемоний и еще два были назначены в 1682 г.; один *танчжуши* (堂主事) – секретарь приказа, один *чжуши* был назначен еще в 1653 г.; восемь *дучжугуаней* (读祝官) – чтецов молитв при жертвоприношении (назначены еще в 1655 г. в ведомстве церемоний); шестнадцать *цзаньлиланов* (赞礼郎, или *минцзаньгуаней* (鸣赞官) – церемониймейстеров, назначенных в 1670 г.; десять *битеши* (笔帖式) – писарей (часть из них владела как маньчжурским, так и китайским письмом, остальные – только маньчжурским).

В 1733 г. были назначены два *чжуши* – делопроизводителя, выбранных из *битеши* приказа. Всего было 42 служащих, и все маньчжуры, так как приказ церемоний приносил жертвоприношения духам предков маньчжуров. Маньчжуры были шаманистами, в Мукдене проводились шаманские церемонии, – например, жертвоприношения духам предков. Однако сами церемонии были настолько формализованы и регламентированы, что в значительной мере напоминали дворцовые мероприятия по строго конфуцианским правилам⁶. Тем не менее маньчжуры старались сохранить традиции шаманских церемоний.

Приказ состоял из двух департаментов: левый (или первый) и правый (или второй).

Левый департамент отвечал за сбор продукции для жертвоприношений. При департаменте имелись пашни, сады, огороды, пруды для разведения рыб. Поставки всего необходимого для жертвоприношений в гробницах первых маньчжурских правителей и их предков на самом деле передавались в пользование мукденским чиновникам. Кроме того, департамент доставлял все необходимое для жертвоприношений в мукденский приказ финансов, а также в *тайчансы* – жертвенный приказ⁷ и другие управления, руководил поставками предметов повседневного обихода в мукденские храмы и их ежегодными ремонтно-строительными работами. Левый департамент возглавляли один *ланчжун* и два *юаньвайлана*.

Правый департамент отвечал за поставку всего необходимого для жертвоприношений в императорские усыпальницы и храмы предков. Продукция для жертвоприношений в императорских гробницах Дунлин и Си-лин передавались управлению мавзолеями приказа церемоний⁸ в Пекине, а для мукденских – отделу по охране гробниц при Дворцовом управлении – *Нэйфу*⁹. Ежедневное содержание официальных лиц, проезжающих через Мукден, тоже обеспечивалось правым департаментом. Кроме того, под управлением правого департамента находились буддийские и даосские монахи всех мукденских монастырей. Будь то земли под пашни при

храмах, одежда, продовольствие или патент на обработку земли живущим при храмах крестьянам (*даодинам*) – все выдавал правый департамент. Правый департамент возглавляли один *ланчжун* и два *юаньвай-лана*.

Чиновники, не относящиеся к двум названным департаментам: *дучжугуани* – чтецы молитв при жертвоприношении и *цзаньлиланы* – церемониймейстеры – заведовали церемониями жертвоприношений, *танчжуши* – секретари – отвечали за делопроизводство и официальную переписку, *битешу* – писари – занимались переводами, переписыванием документов, изготовлением копий и т.д. Все они находились под единым руководством *шилана* – главы приказа церемоний Мукдена¹⁰.

Таким образом, мукденский приказ церемоний отвечал за ежегодные жертвоприношения в гробницах первых маньчжурских правителей и их предков¹¹, а также за организацию всех мероприятий по приему императора во время его приезда в Мукден. В ведении приказа находились сады, пруды для разведения рыб, стада крупного и мелкого рогатого скота и пр. Все жертвоприношения в мукденских императорских гробницах делились на «дацзи» – «важные» и «чанцзи» – «обычные жертвоприношения». Жертвоприношения во время Цинмин¹², Чжунъюань¹³, Зимнего солнцестояния, в канун Нового года являлись «важными жертвоприношениями», а жертвоприношения первого и пятнадцатого числа каждого месяца и на день рождения императора относились к «обычным». В церемониях «обычных жертвоприношений» имели право принимать участие соответственно чиновники Дворцового управления (великие князья, близкая родня маньчжурского императора), начальники «знаменных» гарнизонов, управляющие заставами. А для церемоний «важных жертвоприношений» заранее составлялся список чиновников, в них участвующих, и направлялся в *Тайчансы* – жертвенный приказ в Пекине, который в свою очередь докладывал императору, а уже император лично выбирал представителей, которые посылались наблюдать за церемонией.

Кроме того, приказ посылал чиновников руководить церемониями жертвоприношений, которые проводились в честь божества Чэнхуана¹⁴ – покровителя города Мукдена, и божества гор Чанбайшань, а также церемониями в храме предков. К административным задачам мукденского приказа церемоний относилась также расстановка всех учреждений Мукдена согласно их рангу во время посещения императорского двора с поздравлениями по случаю Нового года и дня рождения императора.

Приказ церемоний, как и другие мукденские приказы, подчинялся непосредственно центральному правительству, разделяя часть полномочий с мукденским *цзянцзюнем* и гражданским чиновником фэнтяньфуским *фуинем* в управлении различными делами «знаменного» и китайского населения, касающимися церемоний принесения жертвоприношений, содержания императорских гробниц, церемониальных сооружений и других религиозных и административных дел по управлению всем хозяйством приказа.

Библиографический список

Бруннерт И. Г., Гагельстром В. В. Современная политическая организация Китая. – Пекин, 1910.

Да Цин Ши-цзун Сяньхуанди шилу (Правдивые записи о правлении императора Шицзуна (Юнчжэна) великой династии Цин); Да Цин личао шилу цзиньинь бэнь («Правдивые записи о правлении всех императоров великой Цинской династии, фотолитографическое издание». – Токио, 1937.

Пан Т.А. Правила проведения шаманских церемоний при императорском дворе династии Цин. «Модернизация и традиции»: XXVI конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки,

20-22 апреля 2011 г.: Тезисы докладов / отв. ред. Н.Н. Дьяков и А.С. Матвеев. – СПб., 2011. – С. 181-182.

Чжан Дэцзэ. Циндай гоцзя цзигуань каолюе (Изучение государственного аппарата эпохи Цин). – Пекин, 1981.

Цин ши гао (Черновой вариант истории [династии] Цин). – Разд. 89 «Чиновники 1». – Пекин, 1927.

Lee R. The Manchurian frontier in Ch'ing history. – Washington, 1972.

¹ Цин ши гао (Черновой вариант истории [династии] Цин). – Разд. 89 «Чиновники 1». – Пекин, 1927. – Цз. 114, 3296.

² Чжан Дэцзэ. Циндай гоцзя цзигуань каолюе. (Изучение государственного аппарата эпохи Цин). – Пекин, 1981.

³ Цзянцзюнь ямэнь (將軍衙門).

⁴ Да Цин Ши-цзун Сяньхуанди шилу (Правдивые записи о правлении императора Шицзуна (Юнчжэна) великой династии Цин); Да Цин личао шилу цзинъинь бэнь (Правдивые записи о правлении всех императоров великой Цинской династии, фотолитографическое издание). – Токио, 1937. – Папки 15-18, т. 1-40, цз. 1-159, цз. 37.

⁵ Lee R. The Manchurian frontier in Ch'ing history. – Washington, 1972. – P. 61-62.

⁶ См.: Пан Т.А. Правила проведения шаманских церемоний при императорском дворе династии Цин. «Модернизация и традиции»: XXVI конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 20-22 апреля 2011 г.: Тезисы докладов / отв. ред. Н.Н. Дьяков и А.С. Матвеев. – СПб., 2011. – С. 181-182.

⁷ Тайчансы (太常寺) – жертвенный приказ заведовал всеми жертвоприношениями, совершаемыми императором или его заместителями, а также храмами и императорскими гробницами. См.: Бруннерт И.Г., Гагельстром В.В. Современная политическая организация Китая. – Пекин, 1910. – С. 406.

⁸ Линцинь либу ямэнь 陵寢禮部衙門.

⁹ Императоры Цинской династии похоронены в трех усыпальницах. Мукденские императорские гробницы на Северо-Востоке находятся в г. Мукдене и около Синцзина, Восточные императорские гробницы – Дунлин (東陵) – лежат к северо-востоку от Пекина (совр. Цзуньхуа, провинция Хэбэй), Западные императорские гробницы – Силин (西陵) – к юго-западу от Пекина (совр. уезд Исянь, провинция Хэбэй). Мукденские императорские гробницы находились под управлением приказа церемоний, общественных работ и Дворцового управления г. Мукдена. А императорские гробницы Дунлин и Силин находились под управлением чиновников назначенных приказом церемоний, общественных работ, Дворцовым управлением Пекина.

¹⁰ Чжан Дэцзэ. Циндай гоцзя цзигуань каолюе (Изучение государственного аппарата эпохи Цин). – Пекин, 1981. – С. 65-66; Цин ши гао (Черновой вариант истории [династии] Цин). – Разд. 89 «Чиновники 1». – Пекин, 1927. – Цз. 114, 3295.

¹¹ Императорские усыпальницы на Северо-Востоке находятся в г. Шэньяне и около г. Синцзина, включают три гробницы Саньлин (三陵). В гробнице Юнлин (永陵) около г. Синцзина погребены предки основателя династии. В г. Шэньяне в гробнице Фулин (福陵) погребен император Тай-цзу Гао Хуанди (Нурхацзи), а в гробнице Чжаолин (昭陵) – император Тай-цзун Вэнь Хуанди (Абахай).

¹² Цинмин (清明) – по лунному календарю с 4-е по 6-е число 4-го месяца.

¹³ Чжунъюань (中元) – по лунному календарю 15-го числа 7-го месяца.

¹⁴ Чэнхуан (城隍) – божество-покровитель города, Чэнхуанмяо (城隍廟) – храм божества-покровителя города.

ОБЩИНА БАХАИ В СРЕДНЕЙ АЗИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Аннотация. В данной статье автор на основе материалов Российского государственного исторического архива (РГИА) и публикаций отечественных исследователей показывает краткую историю и положение бахаитской общины на территории Средней Азии в конце XIX – начале XX вв.

Ключевые слова: Бахаи, Бахаулла, бабиды, бахаи в России, Ашхабад.

Бахаизм – религия, основанная в середине XIX в. в Персии (современный Иран) мирзой Хусейном-Али-и-Нури (1817–1892), известном как Бахаулла, отсюда и название веры – бахаи. Бахаизм давно вышел за пределы Ирана и проник почти во все уголки земли. Представителей бахаизма можно встретить практически в любой стране мира. В настоящее время объединяет свыше 5 млн. последователей. Это представители различных народов, социальных слоев и культур. Литература, посвященная вере бахаи, переведена более чем на 800 языков мира. До сих пор не решен вопрос о том, чем является бахаизм: самостоятельной религией или же ответвлением какой-либо крупной конфессии. Сами же бахаиты поставили себя как бы вне остальных мусульманских организаций, считая бахаизм новой мировой религией.

Российские ученые одними из первых обратили внимание на возникновение бабизма в Иране и превращение его в бахаизм. Это произошло благодаря близким отношениям между Россией и Ираном. Дипломатические чиновники, военнослужащие и ученые детально знакомились с экономикой, политической жизнью, историей, культурой, религией и другими сторонами общественной жизни в Иране. Таким образом, и бахаизм нашел свое отражение в оригинальных дипломатических источниках, частной переписке и научных трудах.

Уже в конце XIX – начале XX вв. бахаизм был известен в Российской империи. К этому времени зародилась исследовательская традиция, представленная такими учеными как В.В. Бартольд¹, А.Г. Туманский², В.А. Жуковский³, Г.Д. Батюшков⁴, А.Е. Крымский⁵, В.Р. Розен⁶, С. Уманец⁷, М. Казембек⁸. А.Г. Туманский осуществил один из первых переводов⁹ центрального текста бахаизма Китаб-и-Агдас («Наисвятая Книга») на европейский (русский) язык (Санкт-Петербург, 1899).

Вторым этапом в истории бахаизма стало его изучение учеными советского периода. В то время свои работы создали М.С. Иванов¹⁰, И. Даров¹¹, Н.А. Кузнецова¹², А. Аршаруни¹³, С.Н. Григорьян, Н.А. Талипов¹⁴, П. Кирюшин. Следует заметить, что актуальность исследования феномена бахаи в этот период значительно снижается в связи с общей конфессиональной политикой государства. В данных работах вера бахаи рассматривается как буржуазное антисоциалистическое движение. Работы данного периода создаются преимущественно в рамках и с целью атеистической пропаганды и затрагивают, в первую очередь, социально-политические аспекты бахаизма. Представители советской исторической науки долгое время должны были рассматривать все события через призму марксистско-ленинской идеологии, что негативно сказывалось на объективности их выводов.

В современный период создаются исследования, обращенные к первоисточникам, учитывающие как отечественную, так и западную традицию.

Фундаментальные исследования И.В. Базиленко¹⁵ посвящены истории и основной идейной сущности бахаизма. В работе А.В. Мартыненко¹⁶

раскрыты причины возникновения и основные тенденции развития бахаизма; дана всесторонняя характеристика социально-философской и религиозной доктрины бахаизма, его идейных истоков, основных направлений деятельности международной бахаистской общины. И.В. Черникова¹⁷ показывает зарождение бахаизма и его эволюцию от реформаторской идеологии к универсальному влиятельному морально-этическому учению.

Таким образом, можно сделать вывод, что основные элементы верования и истории бахаи сегодня хорошо известны¹⁸, однако даже диссертационные и монографические исследования о бахаизме не претендуют на всю полноту и глубину изучения феномена веры бахаи. Несмотря на продолжительную исследовательскую традицию, многие аспекты верования и истории веры бахаи остаются малоизученными. В частности, слабо изучен вопрос о существовании бахаитской общины на территории Российской империи в конце XIX – начале XX вв.

Вера бахаи представляет собой органическое единство двух религиозных феноменов: бабизма (1844, основатель – сейид Али-Мухаммад Ширази (1819–1850), известный как Баб) и собственно бахаи (1863, основатель – мирза Хусейн Али-и-Нури (1817–1892), известный как Бахаулла).

В 1844 г. в персидском городе Ширазе молодой торговец сейид Али-Мухаммад, известный под именем «Баб» (араб. «Врата»), провозгласил скорое появление Посланника Бога, ожидаемого всеми народами мира. Хотя, по его словам, он сам являлся носителем божественного откровения, его главной целью было подготовить человечество к приходу нового Божоявления. Идеи бабизма отразили накопившееся недовольство существующим строем городской бедноты и крестьян Ирана¹⁹. Основное свое учение Баб изложил в книге «Байана» («Откровение»). В ней провозглашаются принципы буржуазного общества: братство и равенство всех людей, с оговоркой, что это касается лишь мусульман²⁰.

Исламское духовенство враждебно встретило проповедь Баба и использовало свое влияние на правительство для преследования Баба и его приверженцев. Баб был арестован, заключен в тюрьму и 9 июля, по распоряжению шаха и в соответствии с решением духовного суда шиитских законоведов, расстрелян в Тебризе (город на северо-западе Ирана). Такая же участь постигла многих последователей: за период с 1844 г. по 1863 г. по всей Персии было казнено около 20 тысяч его последователей.

После смерти Баба его община пребывала в постоянном ожидании обещанного им учителя. Обозначив временные рамки его появления достаточно широко, Баб указал на некоторые условия, связанные с данным событием: оно будет неожиданным, застанет многих врасплох и явится испытанием²¹.

Одним из первых и, несомненно, самых ярких последователей Баба стал мирза Хусайн Али (1817–1892), более известный по своему прозвищу среди бабидских вождей (что было обычным явлением) Бахаулла («Баха-Аллах» – «Блеск Божий»). Разделив судьбу многих бахаи после казни Баба, Бахаулла потерял все свое имущество и владения, был заключен под стражу, подвергнут пыткам и выслан из страны. Россия имела тесные дипломатические отношения с Персией, и военные дипломаты неоднократно писали о новой религии. В 1852 г. правительство России предложило политическое убежище Бахаулле, томившемуся в то время в тегеранской тюрьме Сиях-Чаль, однако он отказался от этого предложения.

В ссылке в 1863 г. Бахаулла объявил, что он и есть тот, чье пришествие было обещано Бабом. Большинство приверженцев Баба признало Бахаулла как предсказанного Бабом носителя очередного божественного откровения, основателя новой религии. Остатки бабидов, пережившие преследование со стороны мулл шиизма, стали бахаи. Для последователей религии бахаи Баб является независимым предшественником Бахауллы. Ба-

хаизм пошел дальше бабизма в отношении сокращения обрядности, объявил равенство мужчин и женщин, согласование религии с наукой и разумом. В то же время Баха-Аллах проповедовал лояльность по отношению к властям и отказ от вооруженной борьбы за свои идеалы. Баха-Аллах выступил объективно идеологом той части мусульманского общества, которая ориентировалась на Запад, тяготела к развитию капитализма в странах Ближнего и Среднего Востока по западному образцу. В мае 1892 г. Баха-Аллах испытал приступ лихорадки и вскоре скончался. К тому времени бахаитские общины существовали на территории Османской Турции, Ирана, Британской Индии²².

В 1882–1884 гг. бахаиты, спасаясь от преследований со стороны шиитского духовенства и властей, обосновались в Туркестанском крае – в г. Ашхабаде, который в то время был частью Российской империи. Этому способствовал положительный отзыв об Ашхабаде и прилежащем крае, который дал Хаджи Мирза Хасан (потомок Баба), побывавший там в 1881–1882 гг. Переселенцы были торговцами, ремесленниками и строителями. Им разрешено было иметь в Ашхабаде молитвенный дом.²³ Стремительно разбогатев на торговле, многие вошли в городскую элиту, в состав городского общественного собрания. К XX в. община Ашхабада достигла высокого уровня социального развития. В общине была полностью исключена бедность, она стала одним из центров ученой мысли бахаи. К 1890 г. число бахаи в Ашхабаде достигло тысячи человек.

В Средней Азии в отношении бахаитов правительство России проводило покровительственную политику. Это, в частности, видно на примере дела об убийстве бахаита шиитами в Ашхабаде и разрешении построить собственный храм.

В 1889 г. на ашхабадском базарной площади двое шиитов убили кинжалами главу бахаистской общины хаджи Мухаммада Реза Исфакхани за то, что последний пренебрежительно отозвался о шиитском принципе имамата. Известно, что шиитское мусульманское духовенство, а за ним и мусульманское население шиитского толка относилось к бахаитам враждебно²⁴. Александр III (1881–1894) отправил из Санкт-Петербурга в Ашхабад следственную комиссию, которая признала убийц виновными и приговорила к смерти. Однако по ходатайству местной бахаитской общины смертная казнь была заменена сибирской каторгой, что, в свою очередь, подняло престиж бахаитов в глазах общественного мнения и демонстрировало ненасильственный характер их веры²⁵.

Защита, оказанная бахаи генерал-губернатором Закаспийской провинции А.В. Комаровым, и арест виновных вызвали беспорядки среди шиитского населения города, которые, однако, вскоре удалось прекратить.

Бахаулла одобрил поступок местной общины. Ашхабадские бахаи поддерживали связь как со своими единоверцами, живущими в других регионах, так и со священными для них местами культа. В частности, они совершали паломничества (хадж ул-бейт) к дому в Акке, где жил Бехаулла, а позднее – его сын²⁶.

В 1902 г. в присутствии личного представителя царя, генерала Куропаткина, генерал-губернатора Туркестана, был заложен первый камень в основание будущего храма бахаи. Общий план строительства был подготовлен Абдул-Баха, затем передан русскому военному архитектору Волкову, который составил рабочие чертежи строительства. Строитель Устад Мухаммад Риза Банна занимался организацией работ. Деньги пришли также из Ирана и от общин бахаи, уже появившихся по всему свету. Но большая часть средств была личным вкладом Хаджи Мирзы Мухаммада-Таги, который продал часть принадлежащих ему земель и расстался с частью своего состояния.

Храм был построен в 1918 г. и простоял до 1963 г. Община бахаитов в Ашхабаде просуществовала до 1938 г.²⁷.

Храм был окружен садами и зданиями, где бахаи собирались постоянно: большой зал для встреч, две начальные школы, два детских сада, дом для приема странников и больница. Бахаи построили библиотеку и основали публичные читальни, имели печатные станки и издавали собственный журнал «Солнце Востока». Число бахаи на тот период составляло около 4 тысяч.

До революции 1917 г. на территории Российской империи общины бахаи существовали во многих городах, в том числе в Ашхабаде, Баку, Бухаре, Москве, Ташкенте и Тбилиси.

Благосклонное отношение к бахаи было тесно связано с миссионерской политикой Российской империи в Средней Азии. Православные миссионеры рассматривали веру бахаи как переходную ступень от ислама к христианству. Обращение бахаитов к книгам Ветхого и Нового Завета делали их потенциальными союзниками в популяризации ценностей христианства среди мусульманского населения. Правительство склонялось к мысли, что новое учение разумно и просвещенно, отбрасывает все устарелое, фанатичное и ложное, – в общем, весьма благоприятно христианству. Основные положения учения бабидов (бахаи) делают из них благонадежных и желательных граждан²⁸.

Россия в лице многих официальных представителей поддерживала бахаизм в мусульманских регионах в надежде добиться бесконфликтной аккультурации туземного населения окраин. Русский был первым европейским языком, на который были переведены религиозные тексты бахаи.

Библиографический список

- Аршаруни А. Бахаизм. – М., 1930.
Базиленко И.В. Бахаизм: история вероучения (середина XIX – начало XX в.). – М., 1994.
Даров И. Бахаизм – новая религия Востока. – Л., 1930.
Иванов М.С. Бабидское восстание в Иране. – М.-Л., 1939.
Иоаннесян Ю.А. Очерки веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. – СПб., 2003.
Иоаннесян Ю.А. Вера Бахаи. – СПб., 2003.
Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). – Ульяновск, 2005.

¹ Бартольд В.В. Рецензия на книгу Ремера о бабидов и бехаистах // Мир ислама. – Вып. 3, т. 1. – СПб., 1912. – С. 425–441.

² Туманский А.Г. Два последних бабидских откровения // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общ-ва. – СПб., 1891. – Т. 6. – С. 314–321. Он же: К вопросу об авторах истории бабидов, известной под именем Тарихе Манукчи или Тарихе Джедид – СПб. <б.и.>, 1893. – 45 с. Он же: Последнее слово Беха-уллы. – СПб. <б.и.>, 1892. – 11 с. Он же: Последнее слово Беха-Уллы // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общ-ва. – Т. 7. – СПб., 1892. – С. 193–204 и др.

³ Жуковский В.А. Недавние казни бабидов в городе Эзде // Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества. – СПб., 1891. – Т. 6. – С. 321–327. Он же: Недавние казни бабидов в городе Езд. // ЗВОРАО – Т. 6. – СПб., 1893. – С. 1–6. Он же: Разъяснения к заметке «Недавние казни в городе Эзде» // ЗВОРАО. – СПб., 1892. – Т. 7. – С. 327. Он же: Российский императорский консул Ф. А. Бакулин в истории изучения бабизма // ЗВОРАО. – Пг., 1916 (1917). – Т. 24. – С. 3–90 (33–90).

⁴ Батюшков Г. Бабиды // Вестник Европы. – 1897. – № 7. – С. 334–356.

⁵ Крымский А.Е. Общий исторический очерк бабизма и обзор новейшей литературы о нем / Древности восточные. – Т. 4. – СПб., 1913. – С. 79–91.

⁶ Розен В.Р. Бехауллах Первый сборник Посланий бабидов Бехауллаха. – СПб., 1908. – 196 с.

⁷ Уманец С. Современный бабизм. – Тифлис, 1904. – 47 с. Он же: Персидские сектанты в Закавказье // Исторический вестник. – 1890. – № 6.

⁸ Казембек М. А. Баб и бабиды: религиозно-политические смуты в Персии в 1844–1852 годах. – СПб., 1865.

⁹ Стоит заметить, что перевод А. Туманского, хотя и сделан с оригинала (с арабского языка) и снабжен комментариями, однако представляет собой скорее «подстрочник» (как перевод Корана И. Ю. Крачковского) и имеет иную, нежели современные переводы, нумерацию абзацев.

¹⁰ Иванов М.С. Бабидское восстание в Иране. – М.-Л., 1939.

¹¹ Даров И. Бехаизм – новая религия Востока. – Л., 1930.

¹² Кузнецова Н.А. К истории изучения бабизма и бехаизма в России. – Очерки по истории русского востоковедения, сб. 6. – М., 1963. – С. 89–133. Она же. Бехаизм // Ислам: Краткий справочник / под ред. Н.А. Иванова и др. – М., 1983.

¹³ Аршаруни А. Бехаизм. – М.: Безбожник, 1930. – 55 с.

¹⁴ Талипов Н.А. Общественная мысль в Иране в XIX – XX вв. – М., 1988.

¹⁵ Базиленко И.В. Бахаизм: история вероучения (середина XIX – начало XX в.). – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994; Он же: Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX – XX вв.). – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998.

¹⁶ Мартыненко А.В. Бахаизм: философско-исторический анализ: Дис. ...канд. филос. наук. – Саранск, 1996. – 147 с.; Он же: Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). – Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2005. – 400 с.

¹⁷ Чернікова І.В. Історична еволюція багаїзму: Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – Дніпропетровськ: Дніпропетровський національний ун-т, 2001. – 19 с.

¹⁸ См., напр.: Бахаизм. Новые религиозные культы. Религия в системе духовной культуры: Пособие для преподавателей / Н. С. Гордиенко; Комитет по образованию мэрии Санкт-Петербурга – СПб.: Веды, 1995. – 37 с.; Гордиенко Н.С. Новые религиозные культы: Бахаизм: религия в системе духовной культуры. – Пособие для преподавателей. – СПб., 1995; Касаткин Д. Бехаизм. В поисках пути к истине // Азия и Африка. – № 11. – М., 1995. – 66–71; Иоаннесян Ю.А. Очерки веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 224 с.; Иоаннесян Ю.А. Вера Бахаи. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. – 320 с.; Савина М.А. Кришнаизм и вера бахаи в полиэтническом регионе (сравнительно-исторический анализ); Мартыненко А.В. Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). – Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2005. – 400 с.; Мамедова Н. Иранская диаспора в России // Азия и Африка сегодня. – № 7, июль 2006. – С. 67–69 и мн. др.

¹⁹ Базиленко И.В. Бахаизм: история вероучения (середина XIX – начало XX в.). – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – С. 10.

²⁰ Базиленко И.В. Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX – XX вв.). – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – С. 21.

²¹ Иоаннесян Ю.А. Бахаи – религия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия». – Т. IV. – 2002. – С. 391–393.

²² Базиленко И.В. Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX – XX вв.). – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – С. 36.

²³ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 845. Магометанская секта «бабиды». Л. 2.

²⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 845. Л. 2-3.

²⁵ Базиленко И.В. Краткий очерк истории и идеологии бахаитской международной общины (XIX – XX вв.). – СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. – С. 88–89.

²⁶ Демидов С.М. История религиозных верований народов Туркменистана. – А.: Ылым, 1990. – С.81.

²⁷ Иоаннесян Ю.А. Бахаи религия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия». – Т. IV. – 2002. – С. 391–393.

²⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 845. Л. 1.

**РЕЛИГИОЗНЫЙ МИР КИТАЙЦЕВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА СССР
В 1920-30-х гг.**

Аннотация. Статья посвящена религиозным аспектам жизни китайской диаспоры российского Дальнего Востока в 1920-30-е гг. На основе анализа дневниковых записей, воспоминаний, официальных документов предпринимается попытка определить, как русские воспринимали религиозную жизнь своих восточных соседей, а также показать, что из себя представлял религиозный мир китайцев в действительности.

Ключевые слова: китайская диаспора, Дальний Восток, китайские праздники, «кумирни», Цзайлицзяо.

Многочисленное китайское население проживало на Дальнем Востоке России с момента присоединения этой территории к Российской империи в XIX в. до депортации 1938 г., однако объектом масштабных исследований его история стала только в последние десятилетия, а его культура все еще недостаточно изучена. Между тем по образу жизни, традициям и религиозным верованиям китайцы весьма существенно отличались от других народов, проживающих на данной территории, к тому же без анализа внутренних основ жизни диаспоры вряд ли возможно полномасштабное изучение ее истории в целом.

Сведения о китайцах, живших в этом регионе в силу определенных исторических условий (сезонность миграции значительной их части, невысокий образовательный уровень приезжавших, отсутствие интереса к местной диаспоре в самом Китае), содержатся преимущественно в источниках на русском языке. Это же относится и к материалам о религиозном мире китайцев Дальнего Востока.

Начало изучению религиозной жизни китайцев было положено в дореволюционный период. У его истоков находились такие известные исследователи Дальнего Востока как Р.К. Маак, Н.М. Пржевальский, Г.Е. Грум-Гржимайло, В.К. Арсеньев и их коллеги, в своих научных работах и отчетах о путешествиях они не могли не затронуть религиозную тематику.

Данная статья посвящена исследованию религиозного мира китайцев в советский период российской истории. Советский Дальний Восток во многом «унаследовал» диаспору, существовавшую в дореволюционной России, с присущими ей социокультурными характеристиками, а изучение диаспоры и попытки понять ее жизненные устои также стали продолжением процесса, начатого российскими исследователями и писателями еще в XIX в. Однако новые времена принесли новые политические и экономические условия, новый взгляд на многие явления и новые источники: сводки ОГПУ, антирелигиозные статьи в газетах, регистрационные документы религиозных общин. Следует отметить, что реконструкция картины религиозной жизни китайской диаспоры возможна только при рассмотрении максимально возможного круга источников. Связано это с тем, что авторы имеющихся текстов – путешественники, писатели, публицисты, ученые, сотрудники спецслужб – не всегда могли понять те реалии религиозной жизни китайцев, с которыми они столкнулись на Дальнем Востоке. Для советской синологии же изучение традиционной китайской культуры в те годы не считалось первоочередной задачей.

Если религиозный мир китайцев дореволюционного периода становится объектом наблюдений и исследований относительно часто, то этому же явлению в советский период посвящено не так много работ. Большинство из них, к сожалению, не дают полной картины религиозной жизни

китайцев Дальнего Востока и описывают лишь ее отдельные аспекты. В данной статье, с одной стороны, предпринимается попытка показать, что из себя представлял этот мир, а с другой, – определить, как русские тогда воспринимали религиозную жизнь своих восточных соседей. Кроме того, здесь также анализируется и то, как к религиозной деятельности дальневосточных китайцев относились советские власти. Для этого в работе были использованы записки современников (дневниковые записи Михаила Пришвина, воспоминания Рюрика Ивнева, публицистика Марии Шкапской), материалы дальневосточной прессы тех лет, отчеты ОГПУ, а также студенческие дневники Китаевода А.Г. Шпринцина, содержание которых публикуется впервые.

Говоря об общих характеристиках религиозного мира китайской диаспоры в этом регионе, следует прежде всего отметить, что на Дальнем Востоке России не было таких распространенных в Китае традиционных религиозных феноменов как буддийские и даосские храмы и монастыри или храмы Конфуция, почти не было китайского духовенства. Поэтому в религиозном мире китайцев приезжавшим на Дальний Восток (и даже подолгу жившим там) людям бросались в глаза прежде всего яркие китайские праздники и «кумирни», хотя их функции и символика часто оставались неясными.

Так, поэт Рюрик Ивнев оставил свое описание китайского праздника во Владивостоке: «На второй или третий день приезда во Владивосток мне пришлось быть свидетелем большого китайского праздника. Музыка доносилась до меня со всех сторон, смешиваясь с шумными ударами тамбуринов. На всех углах и вдоль улиц висело бесчисленное множество бумажных фонариков, освещавших красным, синим, желтым, зеленым светом закоулки города. Мне казалось, что я уже попал в китайский театр, в который я направлялся, особенно когда мимо меня с шумом и криком продефилировала процессия ряженых на громадных ходулях. На всех были надеты маски. Маски эти отличались необычной красочностью. Излюбленной маскарадной принадлежностью у китайцев являются бороды, обязательно прикрепленные к каждой маске. Длинные, короткие, пушистые, куцые, седые, рыжие, черные и даже фиолетовые, они развевались по ветру как своеобразные флаги маскарадной республики». Нетрудно увидеть, что понимание поэтом происходящих событий не сильно отличалось от дореволюционных описаний китайского Нового года в этих же местах, – например, в заметках М.Г. Гребенщикова.

Впрочем, распространение образования и рост интереса к восточным культурам делали свое дело, и в это время начинают появляться более компетентные наблюдатели. Так, Мария Шкапская в записках о поездке по Дальнему Востоку России «Вода и ветер» описывает атмосферу этого китайского праздника, но уже несколько по-другому: «Экзотики во Владивостоке больше, пожалуй, чем в Шанхае. <...> Китайский Новый год – наводнение флажков, где золотыми иероглифами желают люди друг другу всевозможных детализированных благ: молодому успеха у женщин, старому радости в детях; сотни пудов рису голодному; тысячи пудов тяжестей рогульщику; тысячи верст извозчику; тысячи пар драных ботинок сапожнику и каждому трудящемуся – труд, труд и еще труд, не отдых, не покой, а труд – лишь бы не оказаться без работы, без денег, без жизни».

Китайские здания для отправления религиозного культа на Дальнем Востоке – это небольшие храмовые постройки в местах проживания китайцев, относительно большие храмы в крупных городах (известны владивостокский и хабаровский), алтари, установленные в тайге, и храмы или молельни, созданные последователями синкретических религий и помещавшиеся в обычных домах. Небольшой китайский «храм» из числа тех, что часто создавались при китайских поселениях на Дальнем Востоке, воспринимался тогда их соседями-россиянами как «маленькая пагод-

ка, набитая красными плакатами и китайскими письменами, внутри которой стены были изрисованы китайскими божествами, а на столике стояли священные сосуды и пучки тлеющих китайских свечек». Более подробную информацию о них найти достаточно сложно.

Очевидцы также замечали, что порой китайцы стремились сохранить отдельные элементы своих обычаев даже в весьма сложных условиях (например, на золотых приисках Сибири). Колоритно звучат заметки М. Пришвина о традициях празднования Нового года у китайцев, проживавших на Алдане, записанные им в дневнике 1929 г. со слов алданского бухгалтера: «Тут же в таежных условиях он (китаец. – А.М.) устраивает себе к празднику Нового года что-то вроде кумирни. Для этого обливается водой ведро до тех пор, пока не образуется прочный слой льда. После того ведро слегка нагревается изнутри, отчего возможно бывает снять ледяную форму. В эту прозрачную форму ставится свечка, теплый воздух из нее выходит в отверстие вверх и приводит в движение бумажную карусель, на которой вырезаны китайские божества, драконы и тому подобное».

В крупных городах Дальнего Востока в советское время продолжали существовать и уже упоминавшиеся сравнительно большие здания китайских храмов («кумирн»). Эти «кумирни» во Владивостоке и Хабаровске были построены еще в конце XIX в. и существовали благодаря китайским купцам. После прихода советской власти купеческие общества подверглись преследованиям, и фактически их не стало. Исчезновение купеческих обществ в ДВК, вероятно, и было причиной плачевного состояния китайских «кумирн» в 1920–30-х гг.

Китайский храм во Владивостоке продолжал существовать, но о деталях религиозной жизни китайцев, посещавших его, известно очень мало. Больше сведений сохранилось о попытках советских властей забрать пустующее здание хабаровской кумирни. Так, в 1929 г. его было предложено отдать под амбулаторию для китайского населения. Однако, судя по встречающимся в газетных заметках сведениям, этот план так и не был реализован. Аркадий Гайдар в своем фельетоне о строительстве Хабаровского нефтезавода, датированном 1932 г., упоминает о «старой», «полузаброшенной», «обветшалой» кумирне, которая стоит за китайской слободкой. В 1935 г. архивные документы также описывают китайскую «кумирню» в Хабаровске, «которая не функционирует и юридически не оформлена». Но когда советские власти попытались забрать здание, это вызвало протест китайского консула. В результате здание так и не использовалось до 1940-х гг. Алтари, установленные в местах проживания китайцев и в тайге, видимо, пришли в упадок после ухода из этих мест китайских рабочих и промысловиков, а также последующего закрытия границы с Китаем.

В 1920-е гг. в СССР разворачивается активная борьба с религией. Религиозная жизнь китайцев советского Дальнего Востока, особенно рабочих, также становится объектом активного преследования со стороны властей. При этом борьба с религией при работе с китайской диаспорой сконцентрировалась в основном на агитации против традиционных китайских праздников. Главной причиной появления у властей желания искоренить эти праздники был массовый невыход китайцев в эти дни на работу, что отражалось на экономических показателях предприятий. Вот так описывалось изменение ситуации во владивостокской газете «Красное знамя»: «В прошлые годы в конце января во всех китайских кварталах города можно было услышать новогодний трезвон гонга и трещоток. Праздновал “новый год” вместе с торговцами и кустарями и китайский рабочий. <...> Но с каждым годом количество участников в религиозных процессах уменьшается. <...> В этом году наступил окончательный перелом. Китайцы-шахтеры Артема и Сучана первыми подняли вопрос об от-

казе от празднования Нового года. Китайцы-шахтеры артемовских копей вызвали последовать их примеру владивостокских грузчиков и лесорубов Дальлеса. <...> Грузчики-китайцы месткома №4, получив вызов артемовцев, созвали 19 января рабочую конференцию. Присутствовало 100 делегатов. <...> Выступавшие рабочие говорили: “Мы видим, как решительно русские рабочие закрывают свои церкви, передают их под клубы, как уходят в область преданий религиозные предрассудки. Мы не хотим отставать от русских товарищей. <...> Мы поняли, что все религиозные праздники, в том числе и Новый год, созданы господствующим буржуазным классом Китая в целях угнетения трудящихся. Праздновать Новый год – значит подрывать социалистическое строительство Советского Союза, а этого мы совершенно не желаем, ибо это на руку нашим общим врагам».

По официальным данным, советским властям удалось существенно повысить процент китайских рабочих, выходявших на работу в праздники: «в 1930 г. он составил 50%, в 1931 г. – 80, в 1932 г. – свыше 90%». В еще одном номере «Красного знамени» содержится следующая заметка, касающаяся отмены празднования китайского Нового года: «Рушатся вековые традиции. В дни китайского Нового года шахтеры Артема – китайцы почти все вышли на работу. 29 и 30 января из всех 2184 китайских шахтеров на работу вышло 98%... Еще за месяц до китайского Нового года партийным коллективом и профсоюзной организацией были созданы 12 пропагандистских групп по 6 чел. в каждой, которые в течение всего месяца усиленно вели антирелигиозную пропаганду среди китайских рабочих. <...> Организован агитационный передвижной театр, гастролирующий по китайским баракам. Театр уже 5 дней устраивает разные развлечения, пляски, сопровождаемые игрой духового оркестра и гармошек... Бараки украшены боевыми плакатами и лозунгами, насыщенными сугубо политическим и производственным содержанием. Расставлены красные столы с разнообразной литературой на китайском языке. На двух массовых собраниях участвовали все китайские рабочие обеих смен – свыше 1200 чел.».

Антирелигиозная агитация, направленная против праздников, далеко не всегда приносила ожидаемые результаты. Ярким примером негативного отношения китайских рабочих к такой пропаганде в китайский Новый год может служить следующий эпизод: «В новом году комсомольцами был изготовлен плакат, изображающий борьбу с религией китайского народа. Первый рисунок изображал китайского бога, сидящего на китайце-рабочем, рядом второй рисунок: китайский рабочий сбрасывает с себя бога и третий – китайский рабочий сидит на божестве и бьет его. Плакат был вывешен в клубе вечером, а утром на месте висели лишь клочки обгорелой бумаги – плакат был сожжен. Это не остановило китайских товарищей – пропагандистов-антирелигиозников. Они нарисовали второй такой же плакат, но его постигла та же участь. Тогда раздосадованные антирелигиозники на месте плаката повесили лозунг: “бог – собака, и кто верит в него, тот тоже собака”. Это вызвало забастовку китайцев-грузчиков, они требовали выдачи секретаря партиячейки для передачи его консулу с тем, чтобы последний отправил его в Пекин для казни».

В рассматриваемый период объектом идеологической борьбы также были различные китайские религиозные общества, действовавшие на территории Дальнего Востока. Деятельность большинства из них почти не отслеживалась советскими властями и часто не попадала в поле зрения органов госбезопасности, поэтому сохранившаяся о них информация крайне скудна и фрагментарна.

По сведениям, имеющимся в доступных исследователям документах ОГПУ, многие из религиозных организаций поддерживали тесную связь с подобными обществами в Китае и руководились из-за границы. В связи с этим они находились под постоянным подозрением в осуществлении шпи-

онажа и ведении антисоветской пропаганды. Органы ОГПУ также сообщали о попытках «китайских реакционеров» использовать религиозные общества для ведения политической разведки. Согласно их информации консульства по приказаниям из Китая вербовали разведчиков из членов обществ. Многие руководители так называемых «буддийских организаций» были связаны с китайскими консульствами, а дипломатические сотрудники нередко состояли членами этих объединений. По этой причине различные китайские общества становятся объектом расследования и преследования со стороны советских спецслужб.

Традиционно российским властям на Дальнем Востоке китайские религиозные общины были известны под именем «общества китайских староцерковников», а также «группы верующих китайских старообрядцев» и в целом считались буддийскими организациями. В справке о состоянии китайской диаспоры на Дальнем Востоке (очевидно, предназначавшейся для советского партийного руководства) отмечалось влияние двух религиозно-политических организаций: Дун-Цзун-Шин-Тан и Зай-Да-Ли, насчитывающих «большое количество членов даже среди рабочих-китайцев».

В этом же документе имеется следующее описание первого из этих двух обществ: «Дун-Цзун-Шин-Тан (общество староверов-буддистов или восточнокитайское общество хороших людей) насчитывает во Владивостокском округе около 4000 членов. Руководителями общества являются трое китайцев, утверждаемых Главным Правлением Дун-Цзун-Шин-Тана в Пекине и составляющих совет, в задачи которого входит руководство организациями в округе. Округ советом разбит на 5 районов, и во главе каждого района поставлен районный руководитель, в задачи которого входит руководство и инструктаж общин по селам и организация новых. В организации проведена четкая централизация, выражающаяся в беспрекословном подчинении совету во Владивостоке. Организация насчитывает в округе 15 общин с молельнями, разбросанными по районам округа. Связь совета с районными центрами поддерживается путем командирования туда своих проповедников. Окружной совет имеет постоянные письменные связи с другими отделениями, находящимися за границей в Китае и в городах ДВкрая. Все руководящие материалы получает из Пекина от Высшего совета, с ведома которого утверждаются здесь проповедники и районные руководители организации».

Судя по данному описанию, в документе речь идет об общине Цзайлицзяо – китайской синкретической религии, получившей распространение в Приморье и Приамурье еще в конце XIX в. Следует отметить, что именно об этих общинах сохранилось больше всего архивных материалов, которые относятся к 1920–1930-м гг. По документам исследователи обнаружили существовавшие в советский период во Владивостоке три молельни или храма, упоминание о которых появилось в связи с тем, что общины были вынуждены пройти регистрацию в государственных органах. Каждая община имела своего вероучителя и определенное количество членов. Очевидно, что в официальные списки вошли не все лица, реально являвшиеся последователями Цзайлицзяо, так как для регистрации было достаточным указать 20 человек. Согласно анкетным данным, которые члены обществ предоставляли в горисполком, большинство внесенных в такие списки прихожан были в возрасте от 23 до 48 лет, т.е. людьми трудоспособного возраста. «По профессиональной занятости среди них имелись: старшина, пекарь, плотник, извозчик, шлюпочник, кунгасник, 10 грузчиков, по двое слесарей, рабочих и поваров».

Несмотря на то, что история существования общин Цзайлицзяо на Дальнем Востоке была исследована достаточно подробно, целый ряд аспектов их жизни (характер отношений между последователями, внутренний вид храмов и т.д.) до последнего времени был практически неизвестен. В связи с этим особое значение приобретают сведения, собранные теми,

кто побывал на Дальнем Востоке в тот период и соприкасался там с жизнью китайской диаспоры.

Так, находившийся на стажировке во Владивостоке в 1927 и 1929 гг. студент-этнограф Александр Шпринцин обнаружил два *гунсо* Цзайлицзяо. Интересно, что последователи религии сообщили ему ее название – *Цзайли*, но сам он так и не установил их конфессиональную принадлежность (со слов сопровождавшего его китайца, он записал, что они являются и даосами, и буддистами). *Гунсо* в его понимании были «буддийскими молитвенными домами», а последователи Цзайлицзяо – сектантами, основной отличительной чертой которых было то, что они не пили и не курили. «Богослужение» последователей этой религии заключалось в чтении «*цзингов*» (здесь – сутр). По-русски они называли себя «староверной церковью», что очень заинтересовало молодого этнографа. Догадки его оказались верными: это было «сделано по аналогии с русскими староверами, которые не пьют и не курят». Количество представителей этой синкретической религии, по свидетельствам китайцев, составляло около процента от всех китайских мигрантов. Если принимать в расчет, что, по данным Всесоюзной переписи населения 1926 г., на территории Дальневосточного края проживало 72 005 китайцев, численность приверженцев Цзайлицзяо составляла не менее 700 человек. (Согласно процитированной секретной справке, «данные переписи 1926 г. ни в какой мере не дают представления о действительном количестве китайского населения в крае» и численность китайских мигрантов подсчитать было невозможно, но она значительно превышала официальную статистику. Следовательно, если мы будем исходить из приведенной выше оценки, то и сторонников Цзайлицзяо было еще больше. В самой справке, как уже цитировалось, было указано 4 тыс. последователей Дун-Цзун-Шин-Тан только во Владивостокском округе).

Особый интерес в дневниках Шпринцина вызывает описание двух *гунсо*, сделанное им в этом же году. Первый из них, *Дуншаньтан*, выглядел так: «Налево от входа во всю комнату большой “Алтарь”, он делится на три части вдоль колоннами. Вверху три надписи в два ряда (красный шелк, вышито черным), <...> ряд бронзовых фигурок будд, по бокам их вазы с сухими (искусственными) цветами. В третьем отделе вместо будд фигурки какого-то старика с бородой с персиками. Перед ним в вазе курят свечи. Это *Шоусин* [бог долголетия]».

Вторая «буддийская молельня» была «меньше и беднее, чем *Дуншаньтан*, совсем нет *дуйцзы* [парные надписи], алтарь значительно меньше и не так обставлен». Там чувствовался культ Гуаньинь: «Во-первых, книги внизу “алтаря” Гуаньиньцзин и Хайнаньцзин и другие. Во-вторых, на серебряных подсвечниках выгравировано, если я не ошибаюсь, *Гуаньинь даши* [Махасаттва Гуаньинь]».

Очевидно, что китайцы – последователи Цзайлицзяо – были осведомлены о религиозной жизни русского народа и не только ассоциировали себя со староверами по причине того, что также не пили вина и не курили, но и имели представление о «батюшке», крестном знаменнии и русских молитвах («Во имя отца и сына ...»), так как детально расспрашивали российского ученого о его связях с русской церковью.

Названия одной из молелен, которое указано в дневниках Шпринцина, позволяет отождествить религиозную организацию Дун-Цзун-Шин-Тан, упомянутую в процитированной справке, с синкретической религией Цзайлицзяо. Таким образом, это еще раз доказывает, что именно общины этой религии были наиболее распространены среди китайцев Дальнего Востока.

Для последователей Цзайлицзяо вхождение в ее общину часто было единственным способом существования в мире местной диаспоры без приобщения к наркотикам, спиртному и азартным играм. Кроме того, помощь и поддержка, оказываемые последователями этой религии друг другу,

порой давали возможность избежать экономической эксплуатации китайских рабочих «старшинками» (посредниками), которые помогали устроиться вновь прибывающим иммигрантам на работу, а затем получали часть причитающегося им жалования.

Несмотря на то, что в целом, как мы видим, общины Цзайлицзяо играли позитивную роль в жизни китайских мигрантов Дальнего Востока, советские власти видели в них определенную угрозу установленным порядкам и боролись с их существованием. Попытки искоренить эти организации предпринимались с конца 1920-х гг., однако последние сведения об общинах Цзайлицзяо относятся к 1936 г., поэтому мы можем говорить о востребованности данной религии у китайской диаспоры в течение всего периода пребывания китайцев в регионе. Вообще, как считали авторы секретной справки «Китайцы в Дальне-Восточном Крае» (1930 г.), ошибки по борьбе с религиозностью и религиозными организациями использовались «руководителями религиозно-политических организаций для контратитации, которая зачастую имела «гораздо больший успех, чем антирелигиозная пропаганда и агитация, проводимая партийными и комсомольскими организациями».

Примечательно, что власти так и не сумели понять, к какой религии относились ликвидируемые общины. По обнаруженным источникам становится очевидным, что даже имевший определенную профессиональную подготовку Шпринцин не смог до конца выяснить, что такое Цзайлицзяо. Более того, авторы секретной справки, которая была составлена уже после поездки Шпринцина на Дальний Восток, не смогли воспользоваться даже его знаниями и полевыми заметками, так как в то время ведомственная аналитика существовала отдельно от академической науки, а последняя находилась под сильным идеологическим давлением. Это и стало одной из причин того, что многие поразившие молодого этнографа реалии жизни китайской диаспоры не вошли затем в число тем, которыми занимались ученые-китаеведы. Со второй половины 1920-х гг. работы по изучению китайцев в СССР фактически свелись к исследованиям, необходимым для осуществления латинизации китайского языка. Результатом такого положения дел стало отсутствие у советских властей необходимой информации о религиозной жизни китайских мигрантов, из-за чего активистам антирелигиозной кампании и работникам партийных органов приходилось действовать во многом вслепую, не вполне понимая, что из себя представляет то, с чем они борются, – китайские религии.

Сведениями, содержащимися в дневниках Шпринцина, информация о последователях Цзайлицзяо на Дальнем Востоке, видимо, не ограничивается. В некоторых других источниках также можно встретить упоминания о лицах, которые, возможно, принадлежали к этой религии. Так, в дневниках М.М. Пришвина (1930 г.) упоминается повар-китаец Ювен, работавший при больнице, но мечтавший «уйти в горы совсем и молиться богу с монахами» (по словам писателя, большую часть жизни он проводил в строгом посте, что позволяет предположить его принадлежность к Цзайлицзяо). Одновременно он, судя по всему, был членом побратимского или земляческого объединения. Автор описывает, как трое китайцев (хлебник, водонос и прачка), которые жили «в разных отдаленных друг от друга частях города», но были соединены «крепко между собой единством места рождения в Китае привели в сподручные повару мальчика-бойку (слугу – А.М.) и поручились за него: “наша люди”», после чего повар был вынужден опекать мальчика.

Последние религиозные организации китайцев на Дальнем Востоке, очевидно, исчезли только вместе с самой китайской диаспорой, т.е. после депортации 1938 г. Большая часть китайских храмов не сохранилась или же был утрачен их интерьер. Весьма показательное постановление было принято в 1939 г. оргбюро Общества воинствующих безбожников по Ха-

баровскому краю: «Просить оргкомитет президиума Верховного Совета РСФСР по Хабаровскому краю о передаче бывшей китайской кумирни по Кавказской улице под антирелигиозный музей».

В целом, религиозный мир дальневосточной китайской диаспоры 1920–30-х гг. представлял собой, за небольшим исключением, совокупность элементов религиозной жизни низов, с практически полным отсутствием институтов «классических» «трех учений». Изучавшие или наблюдавшие его советские исследователи и аналитики так и не смогли понять, какой была религиозная жизнь дальневосточных китайцев, либо игнорируя ее, либо останавливаясь в шаге от весьма важных открытий. Ее история и внутренняя структура стали изучаться, спустя много лет после того, как не стало самого объекта этих исследований, в связи с чем сделанные тогда наблюдения этнографов, публицистов и писателей обретают особую ценность, а поиск новых источников такого рода становится одной из приоритетных задач для исследователя.

Архивные источники:

ГАХК – Государственный архив Хабаровского края;

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории.

Периодические издания:

Амурская правда, г. Благовещенск;

Красное знамя, г. Владивосток.

Библиографический список

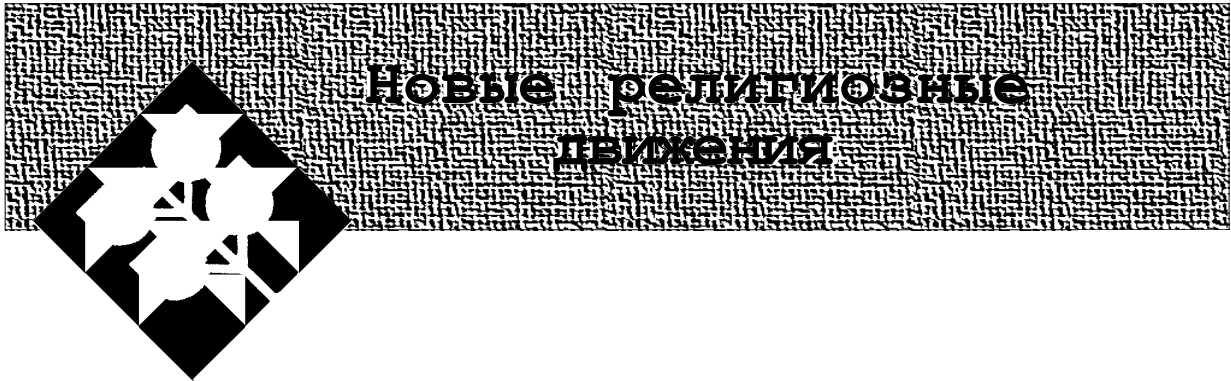
1. Аниховский С.Э. Китайские религии на территории Дальнего Востока России (середина XIX – начало XX вв.) // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 122–126.
2. Всесоюзная перепись населения 1926 г. – Т. VII. Дальневосточный край. Якутская АССР. – Отдел 1. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. – М.: Изд. ЦСУ Союза ССР, 1928.
3. Гайдар А. Бензин. Керосин. Легроин // Тихоокеанская звезда, 18 июня 1932 г.
4. Гребенщиков М.Г. По Дальнему Востоку. Путевые записки и воспоминания. – СПб., 1887.
5. Дацышен В.Г. К истории китайских культовых сооружений в русских городах Приамурья // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала века): Материалы международной научной конференции (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). – Благовещенск, 2004. – С. 107–110.
6. Ивнев Рюрик. Жар прожитых лет. – СПб., 2007.
7. Малявин В.В. Китайцы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. – М., 1985.
8. Пришвин М.М. Дневники 1930–1931. Книга седьмая / Подгот. текста Л.А. Рязановой, Я.З. Гришиной; коммент. Я.З. Гришиной; указат. имен Т.Н. Бедняковой. – СПб., 2006.
9. Субботин С.И. Женщины *par excellence* // Наше наследие. – 2002. – № 63–64.
10. Тертицкий К.М. Китайские синкретические религии в XX веке. – М., 2000.
11. Качева Г.А. Крестный путь Русской православной церкви // Культура, наука и образование народов Дальнего Востока России и стран Азиатско-Тихоокеанского региона: История и опыт развития. – Хабаровск, 1996. – Вып. 5. – С. 81–84.
12. Чернолуцкая Е.Н. Китайские буддисты в Приморье до и после советизации края (1900–1930-е гг.). Региональная научная конференция

«Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX вв.: развитие и взаимодействие». – Иркутск, 2005. http://mion.isu.ru/pub/sb-confess/4_5.html (14.03.2011).

13. Шкапская М. Вода и ветер (Дальний Восток). – М., 1931.

14. Шпринцин Александр Григорьевич. Личный архив. Отдел рукописей РНБ. Ед. хр. 52. Дневник. 1927 г. 10 листов.

15. Tertitski K. Zailijiao in Russia: A Chinese Syncretic Religion in Diaspora // The Fourth Fu Jen University Sinological Symposium: Research on Religions in China: Status quo and Perspectives, edited by Zbigniew Wesolowski, SVD. – Xinzhuang, 2007. – P. 414–443.



Аюшеева Д.В.

ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ТЕНДЕНЦИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА НА ЗАПАДЕ

Аннотация. В данной статье рассмотрены и проанализированы основные факторы, особенности и тенденции распространения и становления тибетского буддизма на Западе. Отдельное внимание автор уделяет тенденциям развития различных школ тибетского буддизма в современном западном мире.

Ключевые слова: тибетский буддизм, западная культура, западный менталитет, духовный наставник, тантрические учения и практики, Тантра.

Распространение тибетского буддизма на Западе можно считать успешным. Свидетельствами тому являются растущее из года в год количество адептов, появление и активная деятельность многочисленных центров этой религиозной традиции. Существуют все основания утверждать, что тибетский буддизм на сегодняшний момент закрепился как институт в странах Европы и Америки, содействует решению проблем современного западного человека, оказывая таким образом влияние на состояние социума в целом. С другой стороны, и тибетский буддизм развивается с учетом особенностей новой для него политической, социальной и духовной структуры и пребывающей в ней личности. Такое взаимовлияние имеет более чем сорокалетнюю историю и, очевидно, будет углубляться в дальнейшем.

В успешном и интенсивном распространении тибетского буддизма в современном западном мире немаловажную роль, на наш взгляд, сыграл ряд факторов.

На момент появления на Западе религиозных деятелей из Тибета в конце 60-х – в начале 70-х гг. XX в. Запад был готов к восприятию буддизма в более широком масштабе, поскольку здесь уже сложились традиции теоретического осмысления буддизма, нашедшие выражение в буддологических школах Западной Европы, и опыт практической его реализации. Выделяя, например, медитативные техники тибетского буддизма как особый объект интереса западного адепта, заметим, что буддийские психопрактики не были новым для Запада явлением. Созерцательные методики, в основном дзен-буддистского толка, уже были широко распространены в Европе и Америке.

«Мне всегда казалось более чем совпадением то, что Тибет окончательно пал в 1959 г., как раз в тот момент, когда Запад был готов к тому, чтобы открыть свое сердце и ум традициям восточной мудрости. Так, точно в тот момент, когда Запад стал восприимчив, некоторые из глубочайших учений этой традиции, которые были сохранены в чистоте в горной местности Тибета, могли быть даны человечеству», – отмечает Согьял Ринпоче¹.

Важным фактором явились старания самих тибетцев по сохранению в условиях эмиграции своей самобытной культуры, прежде всего традици-

онной религии, в течение тринадцати столетий определявший весь политический и духовный уклад их жизни. Заметим, что ни одно из предшествующих направлений буддизма, бытовавших на Западе, не решало подобной задачи. До 60-х гг. в буддизм за рамки контркультуры в основном не выходил и был одной из многих ее составляющих в потоке общего увлечения Востоком.

Усилия тибетцев нашли поддержку многих организаций и частных лиц в странах Западной Европы и Америки, где возникло активное и широкое движение в поддержку Тибета. Эта практическая помощь и симпатия стали благоприятным фоном, на котором успешно адаптировалась доктрина тибетского буддизма.

Успешная адаптация тибетского буддизма на Западе обязана самому догматическому комплексу его философии. Остаться вне сложившихся на Западе проблем духовного, мировоззренческого толка тибетский буддизм не мог, иначе это было бы нарушением всей его концептуальной основы. Живое стремление тибетцев-монахов не только облегчить наставлениями нравственные и физические страдания человека, но и провести его по пути избавления от них не могло не найти столь же живого отклика западной аудитории.

В этой связи основным направлением деятельности тибетского буддизма стало осмысление мировоззренческого конфликта западного человека с окружающей его повседневной реальностью. Конфликт этот был вызван вопросом о смысле жизни, когда ни материальное благополучие, ни профессиональная деятельность, ни семья или обращение к другим духовным ценностям не приносили более удовлетворения. Тибетские наставники объясняют причины этой неудовлетворенности в рамках четырех благородных истин и предлагают нравственное совершенствование ради блага всех живых существ как способ достижения личностной гармонии. Таким образом, по своей природе несущее мощный заряд нравственности в своей концепции сострадания учение тибетского буддизма стало ответом на поиски западного общества пути достижения личностного и общественного нравственного идеала.

Немаловажным для активного распространения тибетской религиозной традиции является тот факт, что буддизм согласуется с современной наукой, поскольку оперирует такими категориями как познание, метод познания, обладает стройной системой логики, удовлетворяя, таким образом, рациональное, научное мышление западного человека. В настоящее время буддизм все больше попадает в круг интегральных исследований в области философии, политики, медицины, экологии, образования, физики, психологии и в других направлениях.

Одним из главных факторов популярности тибетского буддизма является учение Тантры. Медитативная практика, ритуальная сторона и эзотерика, характерные для тантрических учений, вызвали огромный интерес западной аудитории, склонной к мистическим, созерцательным практикам.

Таким образом, рассмотренные нами факторы – предшествующего историко-философского контекста, необходимости сохранения религии, соответствия тибетского буддизма запросам западной аудитории, философской концепции и созерцательной методики – стали условием успешного внедрения тибетского буддизма в социокультурную среду западного общества.

Процесс распространения и становления тибетского буддизма на Западе имеет специфические особенности.

Во-первых, это равное участие основных школ тибетского буддизма в процессе его рецепции на Западе, в отличие от ситуации доминирования школы гелуг в Тибете. Подобное стало возможным благодаря особой

предрасположенности западных адептов, как было отмечено выше, к буддийской эзотерике, которая преобладает в школах карма, сакья и ньянга.

Школа гелуг, которая в исторически обозримой перспективе осуществляла роль доминирующей религиозно-идеологической и политико-административной традиции, оттеснив на периферию все остальные школы, не смогла прижиться на Западе в своей классической, аутентичной форме. Дело в том, что в Тибете большое значение имело монашество, которое выступало в качестве элитарной социальной группы, ответственной за религиозно-идеологическую консолидацию тибетского общества. Выполнение монашеством этой функции и обеспечение материального благополучия монастырей обеспечивалось всемерной поддержкой мирян. На Западе же малопривлекателен монашеский образ жизни с его строгой дисциплиной. Несмотря на это, на Западе все же существуют монастыри данного направления с менее суровыми правилами и более кратким, чем в Тибете, курсом обучения. Попадая в другие условия, школа гелуг, в которой отношение к Тантре было наиболее строгим, вынуждена была пересмотреть свою позицию и приспособливаться к новым условиям. Поэтому тибетские ламы данного направления стали более открытыми для мирян, а Тантра более доступной. И все же по сравнению с другими школами стиль передачи учения остается строгим, хотя и снимаются некоторые ограничения².

В отличие от школы гелуг традиции ньянга, кагью и сакья не были так распространены на своей родине, поскольку эти школы делали в большей степени акцент на эзотерической стороне учения. Доминирование сакрального компонента учения и его устная передача от учителя к ученику объясняют малодоступность и незначительное количество приверженцев, от которых требовалась прежде всего интеллектуальная и духовная подготовка. Основная же масса тибетского населения не могла соответствовать этим требованиям в силу недостаточного уровня образования. Вместе с тем эти школы были открыты для мирян, отсутствовала строгая монашеская дисциплина: монахи могли вступать в брак, заниматься повседневной деятельностью. На Западе, напротив, именно эти школы, благодаря эзотерической стороне учения, быстрой реализации состояния Будды и многообразию методов, получили большую популярность. К тому же западных адептов отличает большая интеллектуальная подготовка: обширные знания в области различных наук, знание языков и т.д. Это объясняет и то, почему для них тантрийские тексты на первый взгляд более привлекательны, чем сутры.

Во-вторых, многообразие школьных традиций обусловило и разнообразие институциональных форм, которыми сегодня представлен тибетский буддизм на Западе. В настоящее время, наряду с многочисленными дхарма-центрами, появляются монастырские комплексы, ретритные и медитативные центры, центры тибетской медицины, различные образовательные учреждения, в том числе обладающие правом подготовки бакалавров и присуждения магистерской степени. Таким образом, мало говорить о том, что тибетский буддизм ориентирован на удовлетворение некоторых духовных потребностей западного человека: он стремится стать институтом личностной социализации, что позволяет считать его не альтернативным явлением в западной культуре, а интегрированным в нее ныне структурным элементом. Иными словами, тибетскому буддизму удалось вписаться в культурную реальность Запада.

В-третьих, тот факт, что институты тибетского буддизма функционируют как элементы собственно западной традиции, подтверждается значительным количеством учителей – выходцев из западных стран, уроженцев европейцев и американцев. И среди них уже сформировался осо-

бый тип наставника, получившего весь комплекс образовательных дисциплин и посвящений вне религиозных учреждений Тибета или Индии (образно говоря – «дома»). Эта специфическая особенность тибетского буддизма на Западе вполне способна повлиять на его дальнейшую трансформацию и изменить традиционный стиль передачи учения, приближая его к западной культурной традиции.

И, наконец, специфическими чертами обладают и сами западные последователи тибетского буддизма, среди которых особое место занимает их значительная интеллектуальная подготовка, обширные знания в области различных наук, знание языков. При передаче учения тибетские учителя сталкиваются с западным мышлением человека, которое тяготеет к отвлеченности, устремлено вовне и которому присущ так называемый «научный склад».

Чаще всего западные адепты начинают с изучения философско-теоретических аспектов буддизма. С одной стороны, высокий образовательный уровень помогает усвоению буддийского учения, а с другой, – зачастую становится препятствием из-за чрезмерно критического отношения к некоторым вопросам философии и методики буддизма. Максимальное выражение это находит в возникновении сомнений и нежелании признать и принять учение во всей его полноте. Такие качества западных адептов заставляют тибетских наставников изменять традиционные методы передачи учений, которые не подходят современным людям, требующим больше конкретики и стремящимся связывать их с собственным опытом.

В результате наложения друг на друга особенностей западного общества и доктринальных принципов тибетского буддизма сформировались, на наш взгляд, некоторые тенденции в процессе развития на Западе.

В качестве основной мы выделяем тенденцию распространения на Западе главным образом буддийской тантры. Тибетские наставники в своем большинстве считают, что тантрические методы особенно соответствуют западному мышлению, так как они научны, требуют хорошей интеллектуальной подготовки, являются самым быстрым из всех путей, что не в последнюю очередь привлекает западного человека, стремящегося к получению мгновенных результатов³. При использовании техник тантры высшей йоги, сострадательного стремления бодхисаттвы к высшему просветлению и практики шести добродетелей (совершенств) можно достичь просветления уже в этой короткой жизни. Буддисты в Европе и Америке в большинстве своем – это люди с высшим университетским образованием, живущие в интенсивном ритме.

Кроме того, учение Тантры по самой своей сути далеко от системы догм, принимаемых исключительно благодаря силе веры или авторитета, также она не требует аскетизма, практически несовместимого с условиями современной жизни. В действительности Тантра является практическим учением, шаг за шагом исследующим состояние человека и ведущим его к самопознанию; результаты этой практики поддаются проверке через наблюдения и непосредственный опыт. По мнению Ламы Еше, именно такой подход – акцент на живое переживание опыта – привлекает Тантре внимание многих жителей Запада, на протяжении долгого времени разочаровавшихся в духовных школах, требующих слепой веры и послушания⁴.

Суть учения заключается в трансформации сознания, понятие же трансформации, в частности энергии, хорошо знакомо современному человеку. Это не ожидание какого-то спасения в будущем, а реальная работа с негативными эмоциями, которые, собственно, есть у каждого. И, наконец: тогда как мощный взрыв желаний считается серьезным препятствием для практики большинства духовных учений, в Тантре он играет роль положительную, поскольку желание выступает в качестве импульса, дающего интенсивный толчок к достижению высшей цели – просветлению⁵.

Следующая сложившаяся тенденция – это практика неоднократных посвящений многочисленной аудитории в некогда тайные тантрийские учения. Подобная практика не в последнюю очередь вызвана теми проблемами и трудностями, с которыми тибетцы неизбежно столкнулись в процессе внедрения своей религии в среду западных адептов.

Первоисточниками знакомства западных адептов с учением Тантры часто являлись не сами носители этой традиции, а многочисленные книжные публикации, написанные западными учеными и энтузиастами часто без должного понимания учения в целом. Самостоятельное изучение подобных изданий, некоторые из которых имели характер «инструкций», стало для многих причиной неправильного понимания. Это вызвало и, к сожалению, продолжает вызывать множество ошибочных и искаженных представлений, связанных с природой тантрической практики и самого учения Тантры.

Для того чтобы преодолеть эту негативную тенденцию, тибетские учителя оказались перед необходимостью трансформировать механизм и сам принцип передачи сакрального учения. Если традиционно передача проходила индивидуально для каждого ученика в строжайшей секретности, то в настоящее время весьма распространенной является практика, когда известный учитель дает посвящения сразу сотням и тысячам людей, многие из которых имеют довольно смутное представление даже о буддизме, не говоря уже о той ответственности, которая возникает при принятии обетов, нарушение которых, согласно буддийскому учению, способно привести к крайне тяжелым кармическим последствиям. Подобной ситуации можно было избежать в случае наличия постоянного наставника, но положение дел таково, что большинство учителей на Западе постоянно вынуждено передвигаться с целью распространения учения, при этом на долгое время оставляя своих приверженцев в буддийских центрах. Чтобы как-то предотвратить неизбежное нарушение обетов, тантрийский учитель вынужден периодически давать повторные посвящения, поскольку считается, что обряд посвящения обладает очистительным эффектом. Создается, таким образом, некоторая тенденция к специфическому способу буддийского совершенствования, которая для западного адепта сводится главным образом к множественным тантрийским посвящениям, обладающим сильным очистительным действием и наделяющим благословием. Тантрийские учителя, очевидно, идут на это вполне сознательно, считая, что польза значительно перевешивает возможный вред, и ориентируясь на достигаемое посредством посвящений постепенное улучшение общей кармы как всех существ вообще, так и непосредственно получающих посвящения, делающих их все более и более подготовленными («созревшими») для правильных занятий тантрийской практикой. Кроме того, в настоящее время тайные тантрийские учения тибетского буддизма находятся под угрозой исчезновения, поэтому тибетцы считают, что гораздо важнее предоставить каждому, кто по-настоящему заинтересован, возможность углубить свое понимание и заложить фундамент для совершенного постижения. Именно этому служит безграничная деятельность современных учителей всех тибетских традиций⁶.

На Западе самым частым и популярным посвящением является посвящение в Калачакра-тантру⁷. В тантрийской системе Калачакры, которая в тибетском буддизме занимает особое место, традиция периодических посвящений множества самых разных людей существовала издавна и продолжается по сей день. По мнению тантристов, подобная практика оказывает весьма благотворное воздействие на окружающий мир, способствует установлению мистической связи как можно большего числа людей с божеством Калачакрой, благодаря которой они смогут родиться в мифической стране Шамбале и принять участие в предрекаемой неко-

торыми авторитетными тибетскими святителями шамбалинской войне со злом на стороне правых сил. Следует отметить: даруя это посвящение тысячам людей, собирающихся на Западе (к примеру, 10000 человек в Австрии, в 2002 г.), Далай-лама XIV почти всегда упоминает, что принятие этого посвящения не обязательно подразумевает некую смену религии, а наоборот, может означать углубление понимания той веры, к которой себя относит пришедший человек.

Доступность учения для массовой аудитории формирует и другую тенденцию. На Западе меняется модель взаимоотношений «Учитель – ученик», которая традиционно базируется на беспрекословной преданности духовному наставнику. Тибетцы ясно отдают себе отчет в том, что подобная модель взаимоотношений мало приемлема для современного западного человека, вследствие чего отношения «учитель – ученик» становятся здесь более демократичными.

Так, если в Тибете духовный наставник выступает для ученика не только носителем знания, которое ученик должен усвоить, не только образцом нравственных совершенств, но и «благим другом», на личность которого ученик должен перенести чувство родственной патриархальной любви и почитания⁸, то на Западе тибетские наставники не делают упор на преданности учителю и на практике Гуру Йоги⁹. «И это объясняется тем, что в наше время у людей очень много ложных воззрений. Современные люди в большинстве своем очень циничны, у них развит скептицизм, и поэтому они очень легко могут неправильно истолковать это Учение. Они могут подумать, что если Учитель говорит о преданности Гуру, то он намекает, что все должны все делать для него самого»¹⁰.

Таким образом, анализ особенностей и тенденций распространения тибетского буддизма на Западе свидетельствует, что он начинает осваиваться как практический метод, который может произвести глубокие перемены внутри самого человека, а также создать определенный образ повседневной жизни. В этом плане исследование комплекса методов воздействия на западную аудиторию, которым к настоящему времени уже обладает тибетский буддизм, его рецепции в странах Западной Европы и Америки представляется весьма перспективным.

Библиографический список

- Аюшеева, Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2003. – 122 с.
- Введение в буддизм. Серия «Мир культуры, истории и философии» / ред. В.И. Рудой. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – 384с.
- Гарчен Ринпоче. Махамудра Джигтен Сумгона. – СПб.: Уддияна, 2004. – 160 с.
- Его Святейшество Богдо-гэгэн Халха Джебзун-Дамба Ринпоче IX. Драгоценные Наставления. Комментарий к Ламриму: Учение, данное перед посвящением в практику Ямантаки. – Улан-Удэ, 1997. – 87 с.
- Лама Еше. Введение в тантру. Трансформация желания / пер. с англ. – М.: ООО «Издательский дом «София», 2005. – 224 с.
- Молодцова, Е.Н. Тибет: сияние пустоты. – М.: Алетея, 2001. – 344 с.: ил. (Сокровенная история цивилизаций).
- Согьял Ринпоче. Книга Жизни и практика умирания. Тселе Натсок Рангдрол. Зеркало полноты внимания. – М.: Золотой век, 1998.

¹ Согьял Ринпоче. Книга Жизни и практика умирания. Тселе Натсок Рангдрол. Зеркало полноты внимания. – М.: Золотой век, 1998. – С. 379.

² Аюшеева, Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2003. – С. 19-20.

³ Лама Еше. Введение в тантру. Трансформация желания / пер. с англ. – М.: ООО «Изд. дом «София», 2005. – С. 37.

⁴ Там же. – С. 12–13.

⁵ Там же. – С. 38, 41.

⁶ Гарчен Ринпоче. Махамудра Джигтен Сумгона. – СПб.: Уддияна, 2004. – С. 6.

⁷ Калачакра (санскр. – букв. «Колесо времени»: *kala* – время, *śakra* – колесо, круг) – название одной из пяти систем, включенных в Ануттарайога-тантру. По преданию, учение Калачакра возникло в мифическом государстве Шамбала и в XI в. проникло в Тибет благодаря пандиту Соманатхе. Время возникновения Калачакры тибетская хронологическая традиция относит к 878 г. до н.э. (год Воды-Овцы) и связывает с проповедью этой доктрины Буддой Шакьямуни царю Шамбалы Чандрабхадре. Это дата очень важна, поскольку является базовой в системе летоисчисления, закрепившейся в трудах известных тибетских историков и астрономов (см.: Молодцова, Е.Н. Тибет: сияние пустоты. – М.: Алетейа, 2001. – С. 39).

⁸ Введение в буддизм. Серия «Мир культуры, истории и философии» / ред. В.И. Рудой. – СПб.: Изд-во «Лань», 1999. – С. 359.

⁹ Гуру-Йога – практика почитания и преданности духовному наставнику (гуру). Эта практика считается основополагающей в тибетском буддизме, так как без нее практикующий не может достичь состояния Будды.

¹⁰ Его Святейшество Богдо-гэгэн Халха Джебзун-Дамба Римпоче IX. Драгоценные Наставления. Комментарий к Ламриму: Учение, данное перед посвящением в практику Ямантаки. – Улан-Удэ, 1997. – С. 43.



Малевич Т.В.

КОГНИТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ДЕСКРИПТИВНОЙ НЕВЫРАЗИМОСТИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Аннотация. Статья посвящена проблеме вербализации мистического опыта. Рассматривая дескриптивную невыразимость языка мистического текста сквозь призму когнитивной теории метафоры, автор отвечает на вопрос, является ли невыразимость сущностной чертой мистического опыта, а также определяет, на какие характеристики мистического опыта она указывает.

Ключевые слова: мистический опыт, мистицизм, мистический текст, невыразимость, теория метафоры.

В настоящее время определение мистического опыта является проблематичным по ряду причин, в числе которых можно перечислить следующие:

1. Этимология прилагательного *мистический* не проясняет современного понимания таких понятий как *мистицизм* и *мистический опыт*. Только в Новое время термин «мистический» стал существительным – через французское *la mystique*, а мистицизм стал пониматься как «сфера субъективного опыта, независимого от религиозной традиции и, таким образом, открытого для рационального и систематического изучения»¹.

2. Термин *мистический опыт* изначально связан с понятием *unio mystica*, зародившимся в христианском мистицизме, и имеет явные христианские коннотации². Следовательно, уместным становится вопрос о правомерности распространения данного понятия и производных от него терминов на явления, находящиеся за пределами христианской традиции.

3. Термины *мистицизм* и *мистический* имеют популярное значение и понимаются как нечто «тайное», «окультурное», «сверхъестественное» и т.п.

4. Существуют трудности в проведении четкой границы между такими понятиями как мистический опыт, религиозный опыт, этеогенный опыт и т.д. Иногда под одним названием пытаются объединить множество феноменов, взаимосвязанность которых не является очевидной (состояния «недифференцированного единства», экстатические переживания, фотизмы и т.п.)³. С другой стороны, попытки ограничиться только одной группой феноменов (например, трофотропными состояниями – такими как *самадхи* или *отрешенность* Экхарта) могут привести к необоснованному исключению остальных элементов мистического опыта⁴.

Проблема осложняется тем, что термин *мистический опыт*, несмотря на свое религиозное происхождение, – изобретенный учеными конструкт, сформировавшийся в XIX-XX вв. в западной культуре. Зачастую мистики, чьи опыты рассматриваются исследователями в качестве нормативных, не считали, что они переживали *мистические опыты*, а тексты многих *мистических традиций* не содержат понятия *мистицизм*⁵. Учитывая ограниченность источников исследования мистических опытов в основном ретроспективными сообщениями, необходимо понимать, что интерпретация описываемых в мистических текстах феноменов зависит от доминирующего теоретического подхода и может оказаться частным

случаем так называемой «слепоты невнимания». Сама возможность дефиниции мистического опыта зависит от подхода исследователя: если эссенциалисты задают ее через некую инварианту всех мистических опытов, то для сторонников сильного конструктивизма *мистического опыта* как такового не существует вообще, поскольку не существует такой инварианты⁶.

Тем не менее, признавая необходимость рабочего определения и исходя из атрибуционной теории религиозного опыта⁷, мы предлагаем следующую дефиницию: мистические опыты – это опыты, *считающиеся* мистическими, т.е. относимые субъектом к той категории опытов, в которых переживаемый субъектом «объект» (содержание опыта) представляется ему предельной реальностью (каким-либо ее аспектом), приближением к ней. Данное определение не является полным и исчерпывающим, а представляет собой первый этап «диалектического понимания» Дэниса и Джона Кармоди, т.е. рабочим описанием, достаточным для оперирования связанным с ним языковым материалом⁸. Также оно позволяет применить определенную концепцию мистического опыта и рассмотреть проблему его невыразимости в контексте процессов смыслообразования.

Проблема дескриптивной невыразимости мистического опыта

У. Джеймс назвал неизреченность одним из четырех главных признаков мистических переживаний, полагая, что они относятся скорее к эмоциональной, а не интеллектуальной сфере⁹. Данное утверждение стало объектом дискуссий, протекавших на протяжении всего XX в., оно и сегодня вызывает ряд разногласий среди исследователей. Проблема заключается в том, что непосредственный анализ мистических опытов практически невозможен: ученые имеют дело с их выражениями и интерпретациями, а в случае удаленных во времени опытов единственным способом исследования становится мистический текст. Поэтому сомнения в возможности изучения не поддающихся вербализации опытов «извне» вполне закономерны в рамках эссенциалистской парадигмы: ее сторонники считают радикальную невыразимость сущностным свойством мистического опыта, обусловленным его недискурсивной природой, так называемым «безобъектным состоянием сознания», восприятием «недифференцированного единства «чистого сознания», отождествлением с трансцендентным «Наблюдающим Я» и т.д.¹⁰.

В связи с этим некоторые исследователи предлагают изучать мистический опыт «непосредственно и изнутри»¹¹. Однако такой подход не вполне оправдан. Во-первых, для верификации собственного опыта в качестве мистического необходимо обращение к сообщениям о мистических опытах других мистиков, а личный опыт не исключает проблемы его интерпретации. Во-вторых, самосознание не предшествует другим формам сознания¹², а самопонимание не является более легким процессом, чем другие разновидности понимания. По мнению Дж. Лакоффа и М. Джонсона, «так же, как мы ищем метафоры для высвечивания и взаимного согласования элементов опыта, объединяющих нас с кем-то другим, мы ищем *индивидуальные* метафоры для высвечивания и согласования опыта в прошлом, нашей деятельности в настоящий момент, а также наших мечтаний, надежд и целей»¹³.

В противоположность эссенциалистскому подходу, сторонники конструктивизма, отрицающие возможность «чистого опыта», контекстуально не обусловленного и не опосредованного языком, рассматривают невыразимость в качестве одного из приемов выражения, а не сущностной черты мистического опыта. Согласно С. Кацу, поскольку «парадоксальность» и «невыразимость» не являются терминами, говорящими нам что-либо о содержании мистических опытов, то они не могут предоставить какие-

либо данные для сравнения этих опытов. Следовательно, либо достоверность сообщений о мистических опытах оказывается под вопросом, либо невыразимость не является тем признаком, который по определению присущ мистическому опыту¹⁴.

П. Мур считает, что о радикальной невыразимости обычно говорят теологические и литургические тексты, не имеющие к мистическому опыту прямого отношения, в то время как поддающимся верификации сообщениям о мистическом опыте присущи скорее эмоциональный, каузальный и дескриптивный виды невыразимости. Дескриптивная невыразимость характерна только для некоторых стадий мистического опыта и не является радикальной, поскольку мистики пишут так, как будто между ними и не мистиками нет непреодолимой пропасти¹⁵.

У. Праудфут полагает, что такие термины как *невыразимый* и *парадоксальный* часто служат конституирующими мистический опыт элементами, т.е. «являются условиями идентификации опыта в качестве мистического», а не средством его описания, выражения или анализа: они обеспечиваются встроенными в религиозные учения грамматическими правилами, препятствующими «атрибуции какого-либо имени, названия, интерпретации или описания определенному опыту или религиозному объекту». Следовательно, невыразимость носит не дескриптивный, а прескриптивный и эвкативный характер¹⁶.

Но, как утверждает П. Мур, во-первых, недескриптивное применение языка «паразитирует» на его дескриптивных функциях, а во-вторых, в большинстве своем мистические произведения являются дескриптивными по намерению¹⁷. Если невыразимость представляет собой следствие грамматических правил, действующих в том или ином религиозном учении, чем объяснить проблематичность вербализации спонтанных мистических опытов у людей, не занимающихся специальной подготовкой или находящихся вне какой-либо определенной религиозной традиции? Так, Ричард Бекк описывает собственный опыт как «интеллектуальное Просветление, не поддающееся никакому описанию»¹⁸, а Альфред Теннисон характеризует свое состояние «как совершенно запредельное словам»¹⁹. Более того, «профессиональные» мистики пишут много и *описывают* свои опыты, причем язык мистических текстов перегружен символами и метафорами. Согласно английскому средневековому трактату «Облако незнания», созерцание является не дольше и не короче, чем наименьшая частица времени, неделимая и практически непостижимая²⁰. Иоганн Таулер также использует апофатическую терминологию применительно к состоянию отрешенности: «как это происходит, невозможно описать словами, а можно лишь испытать самому»; «это превосходит все, что может быть выражено словами»²¹.

Праудфут утверждает, что «принятие всерьез заявления мистика об абсолютной невыразимости его опыта означало бы приписывание ему знания всех возможных грамматических и символических методов. Опыт может быть невыразимым только по отношению к чему-то, но не по отношению ко всему»²². Действительно, действуя в рамках атрибуционного подхода, не нужно обязательно соглашаться с эмической позицией, т.е. с тем, что мистические опыты *в действительности* являются невыразимыми, но необходимо объяснить, почему субъекты мистических опытов чувствуют, *как будто* их опыты принципиально невыразимы²³. Однако Праудфут не раскрывает того, по какому принципу определенные опыты оказываются «запрещенными» для атрибутивных процессов в той или иной религиозной традиции.

Таким образом, точка зрения Праудфута может быть оправданной по отношению к нормативным или дидактическим по своему характеру мистическим текстам, но она лишает сообщения о мистических опытах коммуникативной функции.

Невыразимость мистического опыта в контексте когнитивной теории метафоры

Означенная выше проблематика осложняется тем, что язык мистических текстов чрезвычайно символичен и метафоричен. Зачастую данному аспекту мистического языка придавалась эвокативная функция, либо же он трактовался как указание на невозможность буквального описания мистического опыта или следствие побочных эмоциональных состояний²⁴. И все же язык мистического текста в основном является дескриптивным, а понимание метафоры как попытки вербализовать невербализуемое основывается на «теории замещения»²⁵. Согласно Дж. Соскис, эвокативная функция метафор может играть особо важную роль в религиозном языке, – например, приводить к новым опытам, для которых не существует устоявшегося буквального описания. Однако Соскис утверждает, что эвокативная и аффективная функции метафор являются следствием более главных функций – когнитивной и объяснительной: метафоры позволяют ссылаться на сущности, не определяя их, т.е. признавая, что наше знание важных аспектов этих сущностей может быть неполным²⁶.

В когнитивной лингвистике метафоры понимаются не как языковые конструкции, а как основополагающие способы мышления и деятельности: метафорические понятия структурируют большую часть того, что мы думаем, говорим, делаем, и только внутри этой сети функционирует буквальный язык²⁷. Дж. Лакофф утверждает, что «метафора позволяет нам понимать относительно абстрактный или в основе своей неструктурированный предмет в терминах более конкретного или, по крайней мере, более высоко структурированного предмета»²⁸. С этой точки зрения на предпонятийном уровне значения возникают посредством «схем образов», простых когнитивных структур – таких как «вместилище», «путь», «связь», «центр-периферия» и т.д., которые часто метафорически распространяются на более абстрактные формы опыта²⁹.

В таком случае дескриптивную невыразимость мистического опыта можно понимать в двух аспектах. С одной стороны, она может свидетельствовать, что субъект мистического опыта не имеет в своем арсенале тех метафор, которые бы адекватным образом его структурировали. Однако чтобы мистический опыт обладал не только той трансформирующей силой, которой он обладает для субъекта, но и вообще был значимым, ему нужно стать частью личного нарратива, т.е. быть согласованным с элементами жизненного опыта, а значит, определенным образом структурированным с помощью новых метафор³⁰. Поскольку метафоры «затемняют» одни аспекты реальности и «высвечивают» другие, они не просто позволяют нам по-новому думать и говорить о ней, но и по-иному переживать ее. Например, в трактате «Облако незнания» преображенная в процессе «духовного постижения» Бога любовь должна привести «внутреннего» человека к новому осмыслению «всех вещей, физических или духовных»³¹. Соответственно, мистический опыт метафоричен не потому, что он невыразим, а невыразим и метафоричен потому, что обеспечивает новую систему смыслов и значений, т.е. дает субъекту новое знание о мире. В этом отношении апофатика и катафатика представляют два полюса одного и того же аспекта мистического опыта.

С другой стороны, абсолютная дескриптивная невыразимость может относиться к процессу коммуникации. Согласно Лакоффу и Джонсону, в основе нашего понимания этого процесса лежит сложная «метафора канала связи», основанная на схеме образа «вместилище» и состоящая из трех вспомогательных метафор: «идеи (или значения) – это объекты»; «языковые выражения – это вместилища»; «коммуникация – это послание». Предполагается, что «говорящий вкладывает идеи (объекты) в слова (вместилища) и посылает их (в послании) слушателю, который вынимает идеи/

объекты из слов/вместилищ». Одним из следствий данной метафоры является то, что значения слов и предложений не зависят от контекстов и участников коммуникационного процесса. Чем большую роль играют последние, чем сложнее и важнее становится понимание, тем реже происходит передача значения посредством метафоры «канала связи»³². В таком случае дескриптивная невыразимость выявляет как чрезвычайную значимость мистического опыта для его субъекта, так и то, что этот опыт не может быть в полной мере разделен другим человеком. Здесь содержится указание на личный характер мистического опыта: он является базовой данностью для субъекта, а потому обладает для него несомненной самоочевидностью. Мы не имеем в виду, что изучение мистического опыта должно происходить «изнутри», а считаем, что мистическое переживание является значимым только в структуре личных смыслов конкретного мистика.

Здесь дескриптивная функция невыразимости мистического языка приобретает перформативный аспект, направленный на преобразование смысловой структуры адресанта и деконструкцию его нормативных взглядов на содержание мистических переживаний и ожиданий, возникших в процессе чтения мистического текста. В этом смысле невыразимость, действительно, является конституирующим мистический опыт элементом. Так, анонимный автор «Облака незнания» определяет в апофатической терминологии как мистический путь, так и его цель, лишая своего адресанта каких-либо предписанных ожиданий относительно искомого им опыта и ориентиров, касающихся его содержания: «Ибо я не осмеливаюсь взять на себя ответственность говорить своим болтливым смертным языком о действии, за которое ответственен только Бог; одним словом, даже если бы я осмелился, я бы не пожелал этого делать»³³.

Итак, сама по себе невыразимость не является сущностной чертой мистического опыта в том смысле, как это понималось ранними эссенциалистами. У Праудфута был прав, назвав невыразимость одним из условий «идентификации опыта в качестве мистического»³⁴, однако речь здесь должна идти не о ее прескриптивной направленности, а о том, на какие базовые характеристики опыта она указывает. Мы полагаем, что в числе этих характеристик оказываются исключительная значимость мистического опыта для его субъекта, а также личный характер и новизна мистических переживаний и их способность трансформировать смысловую структуру мистика.

Библиографический список

- Бекк Р.М. Космическое сознание. – М.: ООО «НИК»; Одиссей, 1995. – 800 с.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
- Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 256 с.
- Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 288 с.
- Carmody D., Carmody J. *Mysticism. Holiness East and West*. – N.Y.: Oxford University Press, 1996. – 323 p.
- Katz S. *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis* / ed. by S. Katz. – N.Y.: Oxford University Press, 1978. – P. 22–74.
- Kripal J. *Mysticism // The Blackwell Companion to the Study of Religion* / ed. by R. Segal. – Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006. – P. 321–335.
- Lakoff G. *The contemporary theory of metaphor // Metaphor and thought* / ed. by A. Ortony. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – P. 202–251.
- Lakoff G. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1987. – 614 p.

Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // *Mysticism and Philosophical Analysis* / ed. by S. Katz. – N.Y.: Oxford University Press, 1978. – P. 101–131.

Proudfoot W. Religious Experience. – Berkley: University of California Press, 1985. – 263 p.

Soskice J. Metaphor and Religious language. – Oxford: Clarendon Press, 1985. – 200 p.

Taves A. Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. – Princeton: Princeton University Press, 2009. – 240 p.

Tennyson H. Alfred Lord Tennyson: A Memoir By His Son. – Vol. 1. – N.Y.: MacMillan and Co, 1897. – 518 p.

The Cloud of Unknowing. – Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2005. – 160 p.

¹ Kripal J. *Mysticism* // *The Blackwell Companion to the Study of Religion* / ed. by R. Segal. – Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2006. – P. 322–323. Прилагательное *μυστικός* в религиозном контексте стало употребляться в греческих мистерийных культах и было связано с обетом хранить молчание о тайных значениях ритуальных символов и действий. Подробнее см.: Bouyer L. *Mysticism / An Essay on the History of the Word* // *Understanding Mysticism* / ed. by R. Woods. – Garden City: Image Books, 1980. – P. 43–44.

² См.: Haas A. *Unio mystica* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / Hrsg. von J. Ritter, K. Grunder, G. Gabriel. – Bd. 11. – Basel: Schwabe Verlag, 2001. – S. 176–179.

³ Напр., см.: Hollenback J. *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*. – University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

⁴ См.: Forman R. *Mysticism, mind, consciousness*. – Albany: State University of New York Press, 1999. – P. 5.

⁵ Тем не менее, как говорит И. Пюсияйнен, тот факт, что некое понятие не существует в «природе», еще не означает того, что в природе не существует феномена, ему соответствующего. См.: Pyysiäinen I. *Cognition, emotion, and religious experience* // *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience* / ed. by J. Andresen. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – P. 80–81.

⁶ *Эссенциализм* – совокупность подходов, предполагающих, что, несмотря на возможное контекстуально обусловленное феноменологическое многообразие мистических опытов, значение любого мистического феномена не может быть редуцировано к культурному, религиозному и другим контекстам, поскольку существует неподвластная им универсальная сущность мистического опыта. *Конструктивизм* – совокупность подходов, общими признаками которых являются общая методологическая ориентация на исследование мистических текстов и признание необходимости рассматривать мистический опыт в культурном, религиозном, лингвистическом и других контекстах; при этом конструктивисты полагают, что мистический опыт определен и структурирован этими контекстами.

⁷ Атрибуционные теории анализируют то, каким образом люди объясняют события, и предполагают различие между объяснениями с точки зрения здравого смысла, предложенными в контексте повседневного человеческого поведения, и научными объяснениями, подлежащими экспериментальной верификации. См.: Proudfoot W. *Religious Experience*. – Berkley: University of California Press, 1985; Spilka B., Shaver P., Kirkpatrick L. A general attribution theory for the psychology of religion // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1985. – № 24 (1). – P. 1–20.

⁸ Carmody D., Carmody J. *Mysticism. Holiness East and West*. – N.Y.: Oxford University Press, 1996. – P. 8.

⁹ Джеймс У. *Многообразие религиозного опыта*. – М.: Наука, 1993. – С. 296.

¹⁰ См.: Stace W. *Mysticism and Philosophy*. – London: Macmillan, 1961; Дейкман А. *Наблюдающее Я*. – М.: Эннеагон Пресс, 2007; Forman R. *Mysticism, mind, consciousness*. – Albany: State University of New York Press, 1999.

¹¹ Напр., см.: Staal F. *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*. – Berkley: University of California Press, 1975. – P. 123.

¹² См.: Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. – Leiden: Brill, 2003. – P. 116.

¹³ Лакофф Дж., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живем*. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – С. 248–249.

- ¹⁴ Katz S. Language, Epistemology, and Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis* / ed. by S. Katz. – N.Y.: Oxford University Press, 1978. – P. 54–55.
- ¹⁵ Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // *Mysticism and Philosophical Analysis* / ed. by S. Katz. – N.Y.: Oxford University Press, 1978. – P. 103–105.
- ¹⁶ Proudfoot W. Religious Experience. – Berkley: University of California Press, 1985. – P. 125–126.
- ¹⁷ Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // *Mysticism and Philosophical Analysis* / ed. by S. Katz. – N.Y.: Oxford University Press, 1978. – P. 102.
- ¹⁸ Бекк Р.М. Космическое сознание. – М.: ООО «НИК»; Одиссей, 1995. – С. 13–14.
- ¹⁹ Tennyson H. Alfred Lord Tennyson: A Memoir By His Son. – Vol. 1. – N.Y.: MacMillan and Co, 1897. – P. 268.
- ²⁰ The Cloud of Unknowing. – Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2005. – P. 10–11.
- ²¹ Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 51, 58.
- ²² Proudfoot W. Religious Experience. – Berkley: University of California Press, 1985. – P. 128.
- ²³ Taves A. Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things. – Princeton: Princeton University Press, 2009. – P. 93.
- ²⁴ См.: Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. – Киев: София, 2000; Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005. – С. 271; Heiler F. Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion. – L.: Oxford University Press, 1932. – P. 215–216.
- ²⁵ Теория, в которой метафорическое употребление языка понимается как использование определенных переносных слов для замещения других непереносных слов. См.: Harrison V. Metaphor, religious language and religious experience // *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion*. – 2007. – № 46 (2). – P. 127–145.
- ²⁶ Soskice J. Metaphor and Religious language. – Oxford: Clarendon Press, 1985. – P. 109.
- ²⁷ Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – С. 25–27.
- ²⁸ Lakoff G. The contemporary theory of metaphor // *Metaphor and thought* / ed. by A. Ortony. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – P. 254.
- ²⁹ Lakoff G. Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. – Chicago: The University of Chicago Press, 1987. – P. 267–268.
- ³⁰ Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем... – С. 248–249.
- ³¹ The Cloud of Unknowing. – Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2005. – P. 112–113.
- ³² Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем... – С. 31–33, 248.
- ³³ The Cloud of Unknowing. – Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2005. – P. 50–51.
- ³⁴ Proudfoot W. Religious Experience. – Berkley: University of California Press, 1985. – P. 125.

О РОЛИ ЯЗЫКА В ЭПИСТЕМОЛОГИИ ФОМЫ АКВИНСКОГО

Аннотация. Цель предлагаемой статьи – обосновать новаторский характер теории познания Аквината в сравнении с предшествующей (по преимуществу ультрареалистской, или платонической) философской традицией в средневековой культуре. Автор доказывает, что одним из достижений Фомы Аквинского в сфере эпистемологии было утверждение уникальной и очень важной роли языка в познании. С позиции умеренного реализма Фомы, язык – это естественный и эффективный «инструмент», обеспечивающий самую возможность человеческого мышления, благодаря которому люди способны к рациональному постижению реальности.

Ключевые слова: Фома Аквинский, теория познания, язык, мышление, вещь, теология, средневековая философия.

I

Эпоха схоластики (XI–XIV вв.) в истории европейской мысли прежде всего известна тем, что в центре внимания ее интеллектуалов находились проблемы, инициировавшие известный спор между реалистами и номиналистами о природе универсалий. Унаследованные от поздней античности, эти проблемы были классически сформулированы в III в. языческим неоплатоником Порфирием. Вот их список: 1) существуют ли универсалии, т.е. общие понятия в реальном мире или только в мышлении; если верно первое, то 2) телесны они или бестелесны; а также 3) существуют они отдельно от чувственно воспринимаемых вещей или только в них? Позднее, в XI столетии, Абеляр прибавил к ним четвертый вопрос: сохраняют ли роды и виды (т.е. общие понятия) значение для мышления, если исчезают принадлежащие к ним единичные предметы¹? Не имея целью входить в тонкости названного спора, отметим лишь, что в его подтексте скрывался богословский вопрос о совместимости изначально дохристианского понятия сущности (т.е. идеи, логоса, формы) вещи с религиозным убеждением во всемогуществе Творца. Его можно поставить так: не ведет ли признание извечной умопостигаемой структуры творения к отрицанию безграничной творческой мощи Бога? Озвученные Порфирием вопросы не могли быть решены без изучения более частных проблем, касающихся роли языка в познании; соотношения универсалий, единичных вещей и слов, именующих те и другие; онтологического статуса, сущности и функционирования языка. Вполне закономерно, что именно эти темы сделались главным предметом лингвистических медитаций средневековых мыслителей.

Но почему именно вопрос о природе общих понятий оказался в центре философского внимания эпохи? На наш взгляд, его значимость была обусловлена символизмом, отличавшим средневековую ментальность и картину мира. Сосредоточив свои усилия на проблеме универсалий, мысль интеллектуалов рефлексировала над собственными основаниями, заложенными в мировидении средневековья. В высшей степени симптоматично, что практически на всем протяжении этой эпохи в отношении данного вопроса господствовал реалистический подход. Взятый в своей крайней форме, реализм утверждал, что по контрасту с единичными вещами универсалии занимают более весомое положение в бытии. И чем большим объемом обладает то или иное понятие, тем выше его онтологический статус. Идеи предшествуют отдельным индивидуумам, которые суть не что иное, как их несовершенные реализации. Дело в том, что проникнутое символизмом, неразрывно сочленявшим идеи и предметы, средневековое мышление воспринимало абстрактные понятия почти столь же осязаемо и

конкретно, как чувственно постигаемые вещи. И те, и другие рассматривались им в одной плоскости как вполне сопоставимые объекты².

Под влиянием позднейшей номиналистической критики, утверждавшей, что реальными являются только единичные предметы, тогда как универсалии суть не более чем слова нашего языка, ультрареализм, в целом свойственный средневековой картине мира, был теоретически скорректирован в доктрине умеренного реализма. Это учение, составившее серьезную конкуренцию как номинализму, так и ультрареализму (т.е. платонизму, или августинизму), стало обретать силу по мере ознакомления интеллектуалов с ранее неизвестными в Европе трудами Аристотеля и его арабских интерпретаторов. Кардинально изменив интеллектуальную традицию Запада, умеренный реализм, или аристотелизм, достиг своих вершин в творчестве Фомы Аквинского и его учителя Альберта Великого – мыслителей-доминиканцев XIII в., которые в значительной мере определили облик схоластического этапа в истории средневековой философии.

Интересно заметить, что исходный импульс к критике христианского платонизма имел антропологический характер. Он проистекал из неудовлетворенности тем ответом, который предлагала эта метафизическая доктрина на вопрос: зачем и почему человек обладает телом? В самом деле, не странно ли, что созданная для познания душа была обременена препятствующей этому познанию плотью³? Что касается представления о том, что человек стал телесным по причине древнего грехопадения, то оно имело слишком явный еретический «привкус». Эта идея больше подходила манихеям и гностикам, а позднее – катарам и богомилам, еретикам и сектантам, вопреки христианскому благовестию, учившим о радикальной порочности всего материального.

II

Рассмотренный импульс вызвал серьезные следствия в онтологии и теории познания, многие ключевые идеи которых были подвергнуты пересмотру. Известно, что платонизм утверждал два способа постижения идеальных оснований реальности: ангельский (он доступен лишь редким духовно развитым людям, способным к непосредственному восприятию логосов, или форм вещей) и близкий к животному, вынужденно-дефективный путь, ведущий к их познанию через посредство чувственного восприятия единичных вещей. Стремясь «оправдать» тело, аристотелики стали работать над опровержением данного взгляда, чтобы доказать, что в действительности человеку свойственен только второй из этих способов. С их точки зрения, в нем нет ни толики вынужденности или дефективности: сам Творец наделил им людей как единственно органичным для них. Полагая краеугольный камень новой гносеологии, Фома Аквинский утверждал: «Для человека естественно приходить к умопостижаемому через чувственное, потому что все наше познание имеет начало в чувстве» (ST I.9.3)⁴; (SCG I, 12, 4)⁵. Приведенный тезис во многом определил подход этого мыслителя к проблеме универсалий. И сейчас, приступая к обсуждению лингвофилософских идей Аквината, мы находим правильным начать анализ с его эпистемологической концепции, в русле которой они развивались. Рассматривать вопросы, касающиеся природы языка, в связи с решением более общих онтологических и гносеологических проблем было отличительной чертой всей средневековой мысли.

Фома Аквинский предложил срединный, синтезирующий путь решения проблемы универсалий, в известной мере примиряющий полярные воззрения ультрареалистов и номиналистов. По его убеждению, вопрос о сущности общих понятий должен рассматриваться в трех планах: по отношению к Богу, к вещи и к человеку как субъекту познания. Объединив итоги этого рассмотрения, мыслитель приходит к выводу, согласно которому универсалии (или, что то же самое, формы, логосы предметов) являются созда-

нием вечно объемлющего их Божьего Ума. Представляя собой идеальные бытийные основы вещей, они присутствуют и в них, благодаря чему те различаются по родовидовым характеристикам, т.е. являются интеллигибельными. И, кроме того, они входят в ум человека как формы этих вещей, абстрагируемые им в процессе познания (STI.16.1)⁶. Сформулированный тезис образует ядро гносеологического учения Аквината, которое принято называть умеренным реализмом.

Таким образом, Фома отринул фундаментальную для платонизма идею врожденного знания, к припоминанию которого якобы сводится суть познания. Это обстоятельство проложило резкую грань между ангельским и человеческим эпистемологическими модусами. Философ считает, что в сравнении со смертными ангелы постигают сотворенный мир в обратном порядке: не интеллигибельные формы посредством воплощающих их вещей, а материальные вещи через посредство их идеальных оснований. В соответствии с космогоническими воззрениями Августина исхождение логосов-форм из Ума Бога происходило в два этапа. Сначала они были «влиты» Творцом в созданные первыми ангельские силы, потом – запечатлены в материальном мире, возникшем за ними (De Gen. 2, VIII)⁷. Желая полностью изгнать представление о врожденном знании, Аквинский-мыслитель трансформирует этот взгляд. С его точки зрения, два названных процесса совершались одновременно, так что появление доступных чувствам вещей шло параллельно с наполнением их формами ангельских интеллектов. Поэтому если сопоставить ум ангелов с человеческим разумом, то первый будет подобен испещренной письменами странице, тогда как второй – чистой доске⁸.

Ограничив сферу познания человека кругом доступного чувствам, Фома вместе с тем утверждал исключительный по силе эпистемологический оптимизм. Если не упоминать о номиналистах, до XIV в. остававшихся маргинальным течением средневековой мысли, нужно признать, что оптимизм такого рода был важной отличительной чертой схоластической философии в целом. Схоласты в большинстве своем полагали, что физический мир всецело открыт рациональному постижению. Ибо в его нозетическом основании заложены те же логические, математические и прочие принципы, что организуют деятельность человеческого разума. Сам Творец, создавший в согласии с ними Вселенную, не может противоречить этим принципам, так как они, в первую очередь, отличают Его собственный Ум. Отождествляя истину с Логосом Бога, Аквинат вслед за Аристотелем заявляет, что вещи располагаются в ней точно так же, как в бытии (SCG I, 12, 4)⁹. Поэтому правильное, т.е. осуществляемое в согласии с данными принципами мышление способно создавать у познающего субъекта вполне истинную – такую же, как в Логосе Бога, – картину реальности.

По верному замечанию В.П. Гайдено, «фактически осуществляя в процессе построения онтологических систем... конструирование объектов, изучаемых в этих системах, средневековые мыслители полагали, что они просто выявляют то, что уже само по себе содержится в чувственно воспринимаемых вещах, но требует для своего обнаружения выполнения ряда дополнительных операций»¹⁰. Моделируемая в схоластической онтологии, любая вещь рассматривалась посредством формулы логического суждения: S есть P. До Фомы исходной точкой в этой формуле считалась субстанция (S), понимаемая как бытийная основа предмета и носитель его признаков. Аквинский-мыслитель перенес эту точку с субстанции на связку (*est*), осмысленную им в качестве бытия (*esse*). По словам философа, «совершенства всех вещей (т.е. их идеальные основания, формы – A.K.) содержатся в совершенстве бытия: ведь нечто является совершенством, поскольку имеет бытие каким-то [определенным] способом» (STI.4.2)¹¹. Именно в бытии, взятом *per se*, следует видеть источник существования всякой субстанции, которая, по словам философа, наличие-

ствует «благодаря определенности формой, но лежит в основании иного» (De pot. I)¹². Этим «иным» является бытие, отождествляемое Фомой с Богом, мыслимым как чистое, свободное от каких бы то ни было форм и прочих ограничений Esse, через причастие к которому существует все творение.

Таким образом, в приведенной формуле связка служит знаком бытийной укорененности каждой вещи в Боге. Всевышний является одновременно Творцом и Хранителем идеальных форм предметов, неизменно пребывающих в Нем, а также Бытием, или Жизнью, актуализирующей эти формы во временном (или вневременном, как с ангелами) существовании отдельных вещей. «Бытие есть актуальность всякой вещи», – говорит в этой связи Фома (ST I. 5. 1)¹³. Идеальная форма, ограничивая бытие вещи, соединяется в ней с материей, которая в силу своей текучести и призрачности служит источником акциденциальных, случайных признаков предмета. Напротив, форма привносит в вещь ее конститутивную родовидовую определенность, так как является прежде всего логической, а затем и пространственно-физической характеристикой предмета. Будучи «принципом познания» вещи, она делает ее рационально постижимой (ST I. 16. 2)¹⁴. При чем понять вещь – значит уловить образующую ее форму, которая отождествлялась в схоластике с сущностью и чтойностью (*quidditas*) как словесно выраженной сущностью предмета¹⁵.

В борьбе с платонизмом Фома настаивает, что естественная для человека область познания ограничивается тем, что сродно нам по природе. Он постулирует необходимость соответствия между субъектом и объектом познания по модусу их существования. Поскольку «способность к познанию пропорциональна познаваемому предмету», мы, как существа телесные, постигаем вещь в ее материальности. И в то же время познаваемая рационально вещь должна иметь бытие, сообразуемое с интеллектом познающего (ST I. 16. 5)¹⁶. Ведь «познание происходит в силу того, что познаваемое находится в познающем. Но познаваемое находится в познающем сообразно модусу познающего» (ST I. 12. 4)¹⁷. Поясняя смысл первого предложения, укажем, что в средневековой гносеологии господствовало представление о том, что в основе чувственного восприятия лежит испускание предметами своих тонкоматериальных образов, как бы отслаивающихся от них в сознание человека. Затем полученные впечатления подвергаются дальнейшей интеллектуальной обработке.

Согласно мнению Аквинского-мыслителя, чтобы нозтизировать чувственный образ вещи, конвертировав ее в состояние, адекватное интеллекту, предмет подвергают абстрагированию. Сторонники умеренного реализма видели в этой процедуре центральный момент познавательного процесса. До Фомы понятие абстрагирования разрабатывал его учитель Альберт Великий. Утверждая реалистский тезис о том, что «интеллектуально только универсальное», Альберт находил суть этой гносеологической процедуры в «восприятии универсального из частного» (De intell. II, I)¹⁸. Развивая идеи учителя, Аквинат трактовал абстрагирование как процесс, обратный божественному творению мира. Если Бог, создавая предметы, соединял их идеальные формы с текучей материей, то человек, стремясь познать вещь, разлагает ее состав и рассматривает чистую форму, взятую в ее логико-грамматической определенности (ST I. 12. 4)¹⁹. В итоге этого процесса познающий обретает интеллектуальное подобие идеальной формы вещи, настолько ясное в своей истинности, что различие между ним и самой формой, хотя и признается в теории, почти непредставимо практически. В этом воззрении Фома решительно расходился с известным схоластом XI столетия Пьером Абеляром – основателем доктрины, именуемой концептуализмом, или умеренным номинализмом. Абеляр, чья вера в гносеологические потенции смертных была гораздо скромней, был убежден, что люди почти никогда не постигают

чистой сущности предметов, чему виной неизбежная поглощенность их разума чувственно-акциденциальной стороной творения. Исходя из этого, он считал, что универсалия (т.е. форма, по Фоме) суть не более чем слово, обозначающее некий смутный образ. Он возникает в уме в результате обобщения чувственных данных, полученных из восприятия сходных по природе предметов²⁰.

III

Сказанного достаточно, чтобы понять, что по контрасту с Августином и его последователями Фома Аквинский отводил в познании очень важную роль человеческому разуму и вследствие этого языку, без которого невозможна интеллектуальная деятельность. Чтобы понять значение слова в гносеологии Аквината, нужно уяснить, как представлял этот мыслитель процесс познания в его полной последовательности. В сжатом до схематичности виде данный процесс можно обрисовать следующим образом. Вещь, воздействуя на чувства познающего ее субъекта, сообщает ему свое подобие. Затем это чувственное впечатление, зафиксированное «возможностным» интеллектом, подвергается абстрагированию, высвобождаящему в уме человека форму, т.е. интеллигибельную сущность вещи. Форма являет собой второе – чисто интеллектуальное – подобие предмета, которое есть его истина²¹. После этого, актуализируемый формой, интеллект «формирует в себе интенцию этой вещи», или, иначе, ее понятие, которое может быть развернуто в определении (SCG I, 53)²². Так создается третье подобие – подобие формы, или в аспекте ее явленности рассудку чьей-то вещи. Оно представляет собой понятие или, по выражению анонимного ученика Фомы, «внутреннее слово» ума²³. В учении Аквината и его последователей не вполне ясен лингвистический статус этого «внутреннего слова». По всей вероятности, его можно охарактеризовать как потенциально вербализуемое понятие, поскольку завершающим этапом описываемого процесса томисты мыслили воплощение «внутреннего слова», его переход в «слово речи». Таким образом, понятие, являющееся в себе чьей-то вещи, становится означаемым для материального слова, выступающего по отношению к нему в роли означающей части языкового знака (STI.13.4)²⁴; (см. также: SCG IV, 11).

Мы видим, что язык интересовал Фому по преимуществу или даже исключительно в связи с решением эпистемологических и онтологических проблем. Это помогает понять специфику его воззрений на природу языка, в частности сосредоточенность мыслителя на когнитивном аспекте его функционирования. В отличие от взглядов христианских платоников язык для Фомы – это не досадное следствие нашей обремененности материей, которое, как и его причину – первородный грех, было бы желательно преодолеть. Философ понимал язык как эффективный инструмент, в совершенстве отвечающий задуманной Творцом когнитивной организации людей. Если Бог объемлет все творение в одном Своем Слове – предвечном Логосе, то мы нуждаемся в изощренной семиотической системе, так как наш путь к познанию реальности проходит через постижение отдельных предметов. В своем трактате «О природе слова» неизвестный ученик Аквината утверждает, что в представленной выше цепи взаимных подобий «внешнее слово», хотя и отстоит от вещи далее, чем ее вид (понятие), все же «скорее превращается в подобие субстанции (этой вещи – А.К.), чем сам вид»²⁵. Дело в том, что понятие, выражающее родовидовую характеристику предмета, в первую очередь является логической единицей. Оно соотносится не с конкретной вещью, а с целым классом предметов, общую сущность которых означает. В своем одном – сигнификативном – аспекте слово служит подобием этого понятия («вида»), однако в другом – денотативном – аспекте оно сопрягается с отдельной вещью. И поскольку для нас естественно узнавать язык через речь, в его

коммуникативном использовании, то именно эта грань семантики слова открывается нам первой²⁶.

Широко известно, что в культуре Средневековья было принято уподоблять интеллект свету. Представление о «световидной» природе человеческого ума разделялось и в августинизме, и в томизме. Но существенное отличие умеренного реализма Аквината заключалось в том, что Фома усматривал важнейшее основание для данного уподобления в конститутивной вербальности нашего разума. Как все, что мы воспринимаем физическим зрением, видимо нами благодаря материальному свету, так свойственная нам интеллектуальная деятельность невозможна без языка. Мы видим мир «сквозь» язык, ибо, поскольку наш путь к реальности лежит через познание единичных вещей, первое, без чего мы не можем обойтись, – это имя, посредством которого мы можем выделить, определить и идентифицировать познаваемый предмет. Подобно тому как духовный свет, *lux intelligibilis*, представляет собой не константу, а постоянное истечение, энергию, испускаемую разумом, «слово всегда существует будто в становлении и как бы в исхождении от другого», будучи обращенным к внешней действительности²⁷. По словам того же анонимного последователя Фомы, оно представляет собой «то, в чем нечто постигается, подобно свету, в котором нечто видимо; а вид – это то, с помощью чего осуществляется познание»²⁸. Отсюда следует, что в сравнении с языком логические категории, присущие нашему интеллекту, выполняют скорей вспомогательную роль. Они организуют работу мышления, самую возможность которого обеспечивает язык.

Важно заметить, что в томистской доктрине когнитивно-познавательная роль языка была неотделимой от его онтологического назначения. Для великих христианских платоников – Григория Нисского, Григория Назианзина и Августина – слово не имело сколько-нибудь существенной бытийной ценности, считаясь сугубо человеческой условностью, «как бы клеймами», налагаемыми на вещи (Григорий Нисский). Фома же и другие сторонники умеренного реализма мыслили иначе. С их точки зрения, интеллектуальной, в частности речевой деятельности, человека принадлежит в мироздании чрезвычайно важное место. Открывая доступ к познанию вещи, разумный свет нашей словесности позволяет совершенствоваться природе познаваемого предмета²⁹. Очищаемая «от темноты, создаваемой материей» (Альберт Великий), вещь ноэтизируется, восходя через абстрагирование к своему идеальному прообразу-основе в Уме Творца. Такое положение дел определяет уникальную миссию человека в бытии. Он должен служить своего рода медиатором, соединяющим в себе разные планы сотворенного Космоса, чтобы возвратить его усилием своего разума Богу. Ведь, имея абсолютно духовное естество, Создатель приемлет назад творение в его духовной же, чисто ноэтической форме. По убеждению Аквината, человек был создан ради того, «чтобы вещи [достигли] наивысшего совершенства» (SCG II, 46)³⁰. Для выполнения этого служения Господь сделал его способным действовать интеллектуально-волевым образом, напоминаям Его собственный *modus operandi*: «...Были созданы мыслящие твари (*creaturae*), которые объемлют и постигают телесных тварей... просто [и абсолютно] с помощью ума; ибо мыслимое содержится в мыслимом и охватывается умственной деятельностью мыслящего»³¹. Несомненно, что в приведенных выше тезисах ощутимо влияние некоторых ключевых идей Максима Исповедника, выдающегося греческого мыслителя VII в., с чьими трудами Фома был знаком по латинским переводам Эриугены.

Гносеологические принципы реализма, отождествлявшего (в его крайней форме) или сближавшего (в умеренной) категории бытия и мышления, проливают свет на причины методологической трансформации, происшедшей в схоластической теологии. Если в патристике (III – VIII вв.)

основным методом рассуждения о Боге была апофатика, то в схоластический период развития западной мысли он был заменен по преимуществу катафатическим, утвердительным богословием. Доминирование катафатики проявлялось в том, что она стала главным рабочим методом у схоластов, хотя в принципе никто из них не оспаривал теоретических преимуществ отрицательной теологии. Как прямо заявлял в этой связи Фома Аквинский, «мы не в состоянии постигнуть того, *что* есть Бог, но лишь то, *что* Он не есть и в каком отношении к Нему находится все прочее» (SCG I, 30)³². Ведь, исходя из основного постулата томистской эпистемологии, мы не можем познавать Всевышнего непосредственно, в самой Его сущности, но только через посредство доступных чувствам творений, в которых проявляются Его энергии – «исхождения Божества» (STI.13.2)³³. Однако заимствуемые от входящих в мир действий Творца, соответствующие им имена, «хотя и несовершенно», называют собственно «божественную субстанцию»³⁴. Пусть ни одно из имен не исчерпывает собой сущность Всевышнего, тем не менее каждое такое имя ее достигает и определяет. Иначе говоря, оно показывает не просто то, *как* Он есть, но и то, *что* Он есть. Как видим, в данном представлении Фома решительно расходится с традицией, заложенной каппадокийскими мыслителями: Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Назианзином. При этом он опирается на авторитет Аристотеля, усматривая у него мысль о соответствии имени умопостижаемому (De rot. I). Вместе с тем, стремясь «уравновесить» катафатические идеи с убежденностью в непостижимости Бога³⁵, Аквинат постулирует принцип аналогии, вполне естественный для символического мировидения своей эпохи. Суть этого принципа состоит в том, что слова человеческого языка могут действительно относиться к самой сущности Божией, только при этом они используются не в том же значении, какое имеют в отношении тварных предметов, хотя при этом нельзя сказать, что они употребляются омонимическим способом (SCG I, 32)³⁶. Как правило, применительно к Творцу аналогия строится на основе эминенции – бесконечного усиления качеств, присущих творению. Скажем, если человек является благим, мудрым, свободным, то Всевышний – это абсолютная благодать, мудрость, свобода. Добавим к сказанному, что, распространяя принцип соответствия имени умопостижаемой основе предмета на материальные вещи, Фома утверждает возможность исчерпывающего постижения их природы. Будучи последним этапом в процессе нозтизации вещи, который состоит в выделении ее интеллигибельной формы, имя совпадает в своем значении «с определением, выражающим сущность» познаваемого объекта (STI.13.1)³⁷.

IV

В завершение анализа лингвофилософских воззрений Аквината нам бы хотелось еще раз подчеркнуть их новаторский характер в сравнении с концепциями предшествующих мыслителей-платоников. Говоря предельно обобщенно, новаторство взглядов Фомы заключается в признании и теоретическом обосновании по-человечески уникальной и очень важной роли языка в когнитивной деятельности людей. Ведь два других философских направления Средневековья, находившихся в оппозиции умеренному реализму Аквината, так или иначе отрицали это. В частности, ультрареализм в лице Августина и иных своих приверженцев имел тенденцию идеалистически сводить человеческий способ познания и коммуникации к ангельскому. Видя в последнем эталон, утраченный человеком в грехопадении, ультрареалисты считали привычный для него вербальный путь в значительной степени вынужденным и случайным. С их точки зрения, люди могли – более того, должны были – постигать и общаться без всякого посредства чувственных знаков, если бы преступление праотцев не ввергло наш род в зависимость от грубой, оупляющей материи. Напротив,

сторонники крайнего номинализма, достигшего зенита в следующем за веком Аквината XIV столетии, были склонны к тому, чтобы абсолютизировать человеческий модус общения и познания, уподобляя ему ангельский³⁸.

При этом если номиналисты гипертрофировали эпистемологическое значение языка, игнорируя то общее в природе вещей, что позволяет создавать универсальные понятия, то радикальные платоники-реалисты, начиная с «раннего» Августина, не признавали за языком существенной гносеологической ценности. Впрочем, надо заметить, что в практическом повседневном мышлении ультрареализм зачастую оборачивался вульгарным вербализмом. В силу того, что естественному познанию вещей открыт единственный путь, «пролегающий» через язык, представление об объективных умопостигаемых формах вещей, существующих в качестве общих понятий, нередко низводилось до прямолинейного отождествления их с закрепленными за этими понятиями именами.

В то же время номинализм и ультрареализм были близки друг другу в отрицании сколько-нибудь серьезной роли языка в бытии. На их взгляд, она ограничивалась исключительно сферой социального взаимодействия, за пределами которой человеческое слово не могло иметь никакого влияния. Радикальные реалисты, создавшие и выражавшие символическую картину мира, утверждали, что сотворенные вещи, как символы мира невидимого, сами непосредственным образом являют уму свои интеллигибельные основания. Радикальные номиналисты, разрушавшие средневековое мировидение, находили природу безгласной и иррациональной. Позиция же Фомы заключалась в том, что, отказавшись видеть в природном мире символы, которые бы говорили сами за себя, Аквинский-мыслитель считал, что только человек своим разумом и словом способен выявлять умопостигаемые основы материальных вещей. Ноэтизируя действительность, человек возводит мир к его интеллектуальному истоку – Божественному Логосу. Таким образом, своим духовным действием он как бы замыкает никогда не прекращающийся процесс творения, в чем и состоит ключевой момент его миссии в мироздании.

Список латинских сокращений

De Gen. – De Genesi ad litteram
De intel. – De intellectu et intelligibili
De pot. – De potencia
Metalog. – Metalogicon
SCG – Summa contra Gentiles
ST – Summa theologia

Библиографический список

Августин. О Книге бытия // Блаженный Августин Творения: В 4 т. – Т. 2: Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 316–673.

Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 49–80.

Гайдено В.П. Об исходных понятиях доктрины Фомы Аквинского // Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: Наука, 2001. – С. 3–31.

Грошева А.В. Грамматические учения западноевропейского Средневековья // История лингвистических учений. Средневековая Европа. – М.: Наука, 1985. – С. 208–243.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 317 с.

Жильсон Э. Избранное Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.

Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – 678 с.

Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 1. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 144–184.

Оккам. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 324–387.

О природе слова // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 762–770.

Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: Наука, 2001. – 206 с.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. – Т. 1. – Долгопрудный: Вестком, 2000. – 463 с.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. II, 45 // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 312–320.

Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 144–184.

¹ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – С. 213.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – С. 264.

³ Жильсон Э. Избранное Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 261.

⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 158.

⁵ Фома Аквинский. Сумма против язычников. – Т. 1. – Долгопрудный: Вестком, 2000. – С. 105.

⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии... – С. 164.

⁷ Августин. О Книге бытия // Блаженный Августин Творения: В 4 т. – Т. 2: Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 348.

⁸ Жильсон Э. Избранное – Т. 1. Томизм... – С. 219–220.

⁹ Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 35.

¹⁰ Гайденко В.П. Об исходных понятиях доктрины Фомы Аквинского // Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: Наука, 2001. – С. 11.

¹¹ Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. – М.: Наука, 2001. – С. 76.

¹² Там же. – С. 177.

¹³ Фома Аквинский. Сумма теологии... – С. 80.

¹⁴ Там же. – С. 166.

¹⁵ Жильсон Э. Избранное – Т. 1. Томизм... – С. 150.

¹⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии... – С. 170.

¹⁷ Фома Аквинский. Онтология и теория познания... – С. 104.

¹⁸ Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 67–68.

¹⁹ Фома Аквинский. Онтология и теория познания... – С. 106.

²⁰ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – С. 216.

²¹ Ср.: «Всякая вещь истинна согласно тому, что она имеет форму, свойственную ей по природе... Когда он (разум познающего – А.К.) судит, что с вещью обстоит дело так, что она как бы есть эта форма, которую он постиг относительно этой вещи, то лишь тогда он познает и высказывает истину» (ST I. 16. 2). См.: Фома Аквинский. Сумма теологии... – С. 166.

²² Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 245.

²³ О природе слова // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 767.

²⁴ Фома Аквинский. Онтология и теория познания... – С. 131.

²⁵ О природе слова // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 768.

²⁶ За век до Фомы о двунаправленности содержания слова писал ученик Абеляра Иоанн Солсберийский. По его замечанию, нарицательные имена «обозначают» общие понятия (универсалии), «равно распределяемые [умом] на множество единичностей». И в то же время, взятые в речевом контексте, они «именуют» единичные вещи (Metalog. II, XX). (См.: Иоанн Солсберийский. Металогикон // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 1. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 503–505.) Современник Аквината Петр Испанский, ставший Папой под именем Иоанна XXI, в своих «Summulae logicales» выделял три аспекта лексического значения: significatio, suppositio и appellatio. Сигнификация соотносилась со значением слова, взятым вне определенного контекста, тогда как суппозиция называла смысл, обретаемый словом в речи вследствие отнесения его к конкретному предмету (апелляции). (См.: Грошева А.В. Грамматические учения западноевропейского Средневековья // История лингвистических учений. Средневековая Европа. – М.: Наука, 1985. – С. 238–240).

²⁷ О природе слова // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 766.

²⁸ Там же. – С. 768.

²⁹ Там же. – С. 764.

³⁰ Фома Аквинский. Сумма против язычников. II, 45 // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 317.

³¹ Там же. – С. 318.

³² Фома Аквинский. Онтология и теория познания... – С. 168.

³³ Там же. – С. 128.

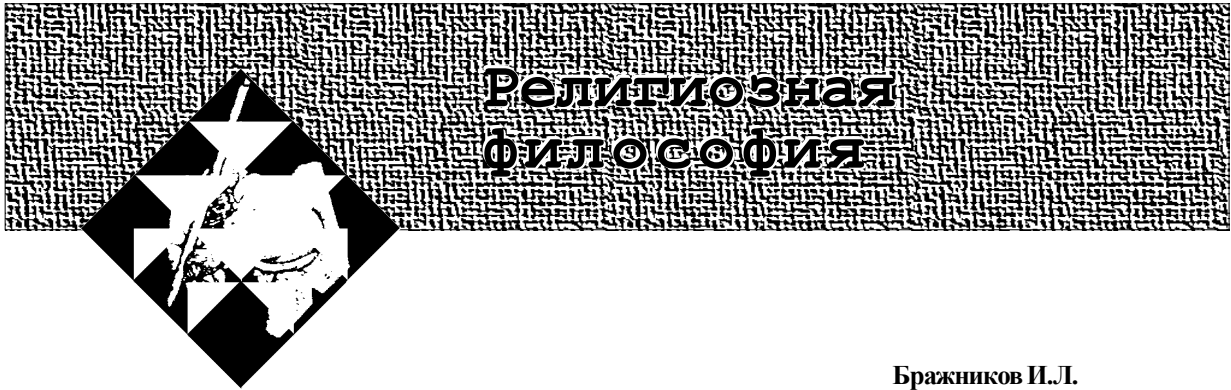
³⁴ Там же. – С. 129.

³⁵ Там же. – С. 179.

³⁶ Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 171.

³⁷ Фома Аквинский. Онтология и теория познания... – С. 125.

³⁸ К примеру, Оккам приписывал небожителям потребность в речи, напоминающей нашу, подкрепляя свою идею следующими аргументами. Во-первых, не исключено, что ангелам «не дозволено понимать естественным образом те вещи, которые он [в противном] случае был бы способен понимать естественным образом», без нужды во внешних вспомогательных знаках. Во-вторых, приняв во внимание несомненный иерархизм небесного мира, мы должны признать, считает Оккам, «что одному ангелу открываются многие вещи, не открывающиеся другому» (Оккам. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 332). Так что, пожелай он сообщить о них последнему, ему опять же надо пользоваться общей для них знаковой системой.



Бражников И.Л.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИОСОФСКОГО ТЕКСТА

Аннотация. Русская культура у самых своих истоков обнаруживает историософскую мысль, историософский текст, эсхатологизм – важнейшая черта этого текста. Именно и только в эсхатологической перспективе становятся ясны мотивы богоизбранности «Русьской земли». Идея русских как «новых людей» и Руси как царства «последних времен» есть основополагающая и фундаментальная предпосылка историософского текста русской культуры.

Ключевые слова: историософия, историософский текст, семиотика истории, эсхатология, «новые люди», «последние времена», русская культура.

«Смысл истории»: метафизика и семиотика

В настоящем исследовании мы ставим задачей показать, что задолго до возникновения истории как науки и историософии как таковой русская культура у самых своих истоков обнаруживает историософскую мысль, историософский текст (ИТ). Предметом этой мысли являются прежде всего сама история, ее цели и конечные судьбы, т.е. эсхатология. ИТ русской культуры с самого начала и до настоящего времени обнаруживает тесную связь с эсхатологией.

Историософия – это целостная концепция истории на основе определенного миропонимания¹. Несмотря на довольно позднее происхождение понятия (в кругу младогегельянцев)², историософия довольно долго существовала и как миф, и как логос – опыт концептуального видения (или откровения) смысла мировой истории. Современный философский словарь дает следующее определение историософии: концепция философии истории, созданная как *целостное* постижение вариативности и преемственности конкретных исторических форм с точки зрения раскрытия в них универсального закона или метаисторического смысла³. Определяют историософию и как метафизику истории⁴.

Пожалуй, ключевыми в этих определениях являются слово «целостный» и приставка *мета-* со значением *за-, через-, сквозь-* в словах «метаистория», «метафизика». Мы можем говорить об историософии только тогда, когда есть целостный взгляд на историю, понимание ее как целого. А такое понимание неизбежно оказывается пограничным – выходящим за рамки как собственно исторической науки, так и философии. Поэтому при определении историософии и возникают такие понятия как *мета-физика* и *мета-история*. Метафизически нагруженными, наполненными особым смыслом в рамках историософского подхода оказываются такие категории как «народ», «нация», «земля», «почва», «государство» и собственно «история».

Историософский подход предполагает, что, подобно тому, как жизнь человеческая может в тот или иной момент приобретать особую остроту, раскрывающую ее смысл, так и государства, и народы могут в определенные моменты истории остро ощущать и воплощать смыслы своего

существования. Эти смыслы, которые сегодня принято называть *историософскими*, могут открываться со всей очевидностью или, наоборот, теряться, не воплощаться, заменяться другими. Историософия исходит из того, что народы или государства могут, подобно живому организму, ощущать свою необходимость, встроенность в мир и востребованность историей, а могут и томиться ненужностью и бессмысленностью собственного исторического существования. В последнем случае проблематичными становятся сами основополагающие историософские категории – *нация, народ, государство, общество, земля, дух* (или *характер народа, смысл истории* и др.

Современный критический подход ставит эти сущности под вопрос: «Философско-историческая мысль осознала всю проблемность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство» и т.п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому стала сомнительной тематизация какого-либо будущего или тем более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и способно поэтому объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию»⁵. В конце XX – начале XXI вв. на Западе ведущими отраслями философско-исторического знания становятся критическая и аналитическая философия истории, «метаистория», или новая интеллектуальная история.

Критика историософии исходит из положения о «навязывании» истории априорных мыслительных схем, между тем важно отметить, что при историософском подходе *ход истории* может выступать как некая первичная смыслоопределяющая предпосылка. Ход истории, несущий определенные смыслы, обладает способностью и подтверждать, и опровергать отдельные историософские концепции, таким образом как раз и обнаруживая их «произвольность» и «априорность». Конечно, историософия – всегда интерпретация, но это такая интерпретация, которая обязана считаться с историческими событиями, она не может их игнорировать, и в конечном счете она определяется ими. Историософские концепции как утверждаются, так и опровергаются не логическими аргументами. Именно *событие* и ограничивает «произвол» историософской системы.

Но в таком случае историческое событие должно оказаться *знаком*, тогда определенная *система* таких знаков образует *текст*. Такую систему мы будем называть в настоящей работе *историософским текстом* (ИТ). Б.А. Успенский писал: «История по природе своей семиотична в том смысле, что она предполагает определенную семиотизацию действительности – превращение не-знака в знак, не-истории в историю»⁶. Таким образом, историософия в нашем понимании – не только метафизика, но и семиотика истории. *Историософский текст – это произведение или ряд произведений в рамках национальной письменной традиции, в которых исторические события (уже произошедшие, происходящие или только ожидаемые) образуют определенную знаковую систему.* «Семиотически отмеченные события, – пишет Б.А. Успенский, – заставляют увидеть историю, выстроить предшествующие события в исторический ряд... В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом прошлое переосмысливается с точки зрения меняющегося настоящего»⁷.

Это значит, прежде всего, что история коммуникативна. Поэтому историософия оперирует не застывшими догматизированными смыслами, она находится в состоянии непрерывного «диалога» – с теми или иными традициями, с научным разумом, с самой историей и теми силами, кото-

рые могут стоять за ней. Исторический процесс при историософском подходе может представлять как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, государством и исторической судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается или с них «считывается»⁸.

Истоки ИТ исследователи находят в различных религиозных традициях мира. В этой связи говорится об историософии Авесты, иудейской, исламской историософии и т.д. Однако в перечисленных случаях историософия является нераздельной частью космогонии или эсхатологии. Некоторые исследователи обнаруживают тип историософского мышления в позднеантичной философии⁹. В частности, у Полибия (201–120 лет до Р.Х.) можно встретить понимание истории как борьбы народов с судьбой – идею вполне историософскую. Уже в самом начале своего сочинения автор говорит, что судьба свела все дела ойкумены к одной цели и что читателю необходимо познать способ ее действия (τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης (I, 4, 1–2). «Во всех случаях, – отмечает А.Я. Тыжов, – τύχη выступает как некая полновластная правительница мира. Люди и целые государства не в силах изменить ее решений и могут лишь вверить себя ее воле»¹⁰.

Существует ряд исследователей, которые убеждены в христианском происхождении историософии. Такие традиционные историографические источники как средневековые летописи и хроники часто содержат историософские замечания, обобщения, определения. Большая литература посвящена историософским воззрениям блаженного Августина (354–430), некоторые считают именно его «отцом» европейской философии истории. Действительно, в своем главном труде «О Граде Божием» Августин делает попытку представить всемирную историю как реализацию Божественного замысла о мире. Считается, что именно в этом сочинении впервые развиты идеи «линейного» исторического времени и морального прогресса: «Основы современного западного, линейного понимания времени, – пишет В.И. Карпец, – опирающегося первоначально на историю «избранного народа», а затем христианской Церкви, заложены еще в труде блаженного Августина «О Граде Божием» с его строгим, абсолютным разделением мира на град праведности и град земной, падший, под водительством Церкви (Римской) идущий вперед, к чаемому и желанному первому. В ходе последующей секуляризации «отсечение» неотмирности этого Небесного Града с неизбежностью рождает бесконечное линейное движение к ускользающему будущему»¹¹. Основанием для подобных суждений служат прежде всего XV–XVIII книги «О Граде Божием», где Августин выделяет семь главных эпох для обоих Градов, рассматривая историю каждого отдельно: первая эпоха – от Адама до Великого потопа, вторая – от Ноя до Авраама, третья – от Авраама до Давида, четвертая – от Давида до вавилонского пленения, пятая – от вавилонского пленения до рождения Христа, шестая – началась с рождения Христа и завершится вместе с концом истории вообще и со Страшным судом, где Град земной и Град Божий будут навсегда «отделены один от другого», и начнется последняя, седьмая эпоха – «конец, которому не будет конца»¹². Однако, очевидно, что здесь мы имеем дело с определенной символизацией и рационализацией того, что в христианском учении называется Священной историей, которая неотделима от эсхатологии Церкви. Выделение семи эпох соответствует традиционной числовой символике и соответствует библейским 7 дням творения. Последний день отдыха Творца, таким образом, соответствует «покою будущего века» (св. Андрей Кесарийский¹³). А Лев Тихомиров¹⁴, к примеру, интерпретируя Апокалипсис Иоанна Богослова, писал о семи христианских эпохах от Первого до Второго пришествия. Вообще, относительно «седмиричности» исторических эпох существует обширная христианская и научная литература¹⁵, где исследуются

определяющие для понимания исторического процесса концепты Средневековья – телеологизм и финализм. «Телеологизм и эсхатологизм историософии указывают на ее подобие и одновременно соревнование с религиозным способом познания мира», – отмечает Я. Бутаков¹⁶. Тем не менее говорить здесь об историософии преждевременно. Все это именно эсхатология, еще не собственно историософия. Однако в некоторых случаях мы вправе рассматривать данные эсхатологические заключения как части (фрагменты) историософского текста.

Фрагменты ИТ обнаруживаются исследователями также в богословских трудах таких христианских авторов как Евсевий Кесарийский, блаженный Иероним, Иоахим Флорский, в хрониках Григория Турского, Исидора Севильского, Беды Достопочтенного, Отто Фрейзингенского и др.

Начиная с Нового времени, мы обнаруживаем ИТ в философских и политических трактатах – например, в известном труде Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) или в «Философии истории» Вольтера (1765). Фрагменты ИТ отмечаются и в некоторых художественных произведениях Вольтера – в его «философских повестях». Наконец, после Французской революции в конце XVIII в. появляются собственно историософские системы. Но уже к концу XIX столетия эти системы подвергаются серьезной и во многом оправданной критике со стороны профессиональных историков.

В XX в., с одной стороны, продолжалось конструирование развернутых историософских систем (Шпенглер, Тойнби), с другой, – звучала и безапелляционная критика историософии, – например, от лица известного советского историка А.Я. Гуревича: «Историософия любого толка глубоко дискредитирована, – полагал он, – и историческая наука перестает быть пленницей цельнонатянутых априорных метафизических конструкций. Историки провозглашают Декларацию независимости своего ремесла»¹⁷.

Между тем это вовсе не означает, что сами историки полностью свободны от «априорных» историософских представлений, довлеющих над нами. Так или иначе, историк должен иметь представление о том, *как движется история, кто или что является субъектом исторического процесса, что именно позволяет произойти тем или иным изменениям, которые обозначаются как исторические*. Впрочем, эти позиции в последнее время как раз и стали основной проблематикой так называемой «критической» истории.

Таким образом, до XIX столетия историософии, в строгом смысле слова, нет, но ИТ является составной частью богословской, философской, социально-политической и художественной литературы. Сферы, которые не принято связывать с историей, которые считаются «неисторичными» – философия, политология или теология – в действительности могут быть частью ИТ. ИТ не является отдельной областью философского знания об истории, не является разоблачением конечного смысла истории («телеологизм», «финализм»). ИТ изначально связан с космогоническим и эсхатологическим мифом, а в средние века – с теологией, историографией и – особенно на Руси – с поэзией (былины, исторические песни) и публицистикой.

Таким образом, понятие ИТ существенно шире как термина «историософия», так и «философия истории».

Критический и аналитический подходы к историософии

В ряде работ (в частности, в ставшей интеллектуальным бестселлером в 70-е гг. XX в. книге американского философа и историка Х. Уайта «Метаистория») историописание уравнивается с литературными жанрами, и ведущими свойствами исторического рассказа («нарратива») становятся его характеристики как текста. Исторический нарратив анализируют

ется по литературоведческим канонам – по тому, как разработана его фабула, каков характер его действующих лиц и т.д. Исторический текст практически уравнивается с художественным, изображаемая история здесь имеет приблизительно такое же отношение к действительности, какое, к примеру, в реалистическом повествовании вроде «Капитанской дочки» или «Войны и мира». Как сформулировал П. Рикер, «История – это... артефакт литературы»¹⁸. Каждый автор (в особенности это относится к историографии XIX в.) обладал своими установками и устойчивым набором предпочтений, что и позволяло ему так или иначе выстраивать исторический материал. Эти непроговариваемые предпосылки, представления, принятые «по умолчанию», и составляют «метаисторический» уровень любого исторического текста. На этом уровне создается и используется архетипическая фабула, по которой строится исторический текст в ту или иную эпоху. В основе этой фабулы, как считает Х. Уайт, всегда лежат тропы – ирония, метафора, метонимия или синекдоха. Так, для просветителей характерны организующая ирония и проистекающий из нее скептицизм, для романтиков – метафора (например, метафора организма) и т.д.

При метаисторическом подходе разница между историографией и литературой оказывается жанрово-стилистической. Историография и роман – это разные жанры единого текста, задающие определенную стилистику. Более того: романистика может быть рассмотрена как синтетический жанр, возникающий уже на фоне историографической традиции и работающий с ней. Календарное, хроникальное время в романе может быть связано как раз с историографической традицией. Художественный текст ничуть не уступает в историчности историографическому – напротив, он проверяет его на прочность и достоверность. Историософская концепция, воплощаясь убедительно или неубедительно в художественной реальности, проверяется таким образом. И художественный образ может возникать вопреки рациональной «историософской» логике.

Наличие «большого» историософского текста, уходящего корнями в эсхатологический миф, подтверждается непонятностью отдельно взятых его фрагментов. Мы часто не можем понять, «о чем» тот или иной историографический источник, если не знаем историософского целого. Отдельное событие мы понимаем сегодня исходя из представлений об «этапах», «эпохах», «периодах» и соответственно их последовательной смене. Над нашим мышлением довлеют различные метанарративы, и последовательная смена эпох – один из них. Он восходит к ведической космологии и эсхатологии (учение о кальпах¹⁹), а также представлениям о последовательной смене золотого, серебряного и бронзового, далее железного веков. Если обратиться к Библии, то здесь очевидным метаисторическим нарративом будет эпизод изгнания из рая (Быт. 3). Там же с наибольшей ясностью представлена ведущая историософская категория «народ», действующая во времени.

Итак, смена эпох, с одной стороны, и действия народа (народов), с другой, – основа ИТ, вне которой исторические явления мира были бы непонятны и необъяснимы. И не зная «большого» текста или хотя бы его основных признаков, мы вообще не были бы способны связывать одно событие с другим.

Современный исследователь В.А. Кошелев называет историософию «особенной наукой». Он считает, что «Историософия – это интуитивное переживание судеб народов, эстетическое и этическое осмысление основ их исторического бытия, отыскание «корней» и прозрение будущей «судьбы»²⁰.

К.Г. Исупов также настаивает на том, что историософия – это эстетическое переживание истории. С XIX в., пишет он, идет эстетизация истории в русской мысли, эстетизация материи факта, события, процесса, эстетическая мотивация поступков и т.д.²¹. Р.Ф. Юсуфов дополняет эту мысль: «Эстетическое постижение истории принципиально нерационали-

стическое... оно вводит в историю экспрессию Откровения, выявляет интеллектуальные и духовные аспекты истории»²². Если согласиться с такой трактовкой, то мы вправе предположить, что литературные или близкие к литературным жанры – более органичная форма для историософских построений. И русская литература полностью подтверждает данный тезис.

Действительно, ни критический, ни аналитический подходы не характерны для русской историософской традиции. «Историософизм – отличительная черта русской культуры», – пишет Л.А. Трубина²³. Именно так: в нашем случае следует говорить не об исторической науке и не о философии, но о национальной письменной традиции, о всей культуре в целом. «Русское влияние в южнославянских странах касалось исторической литературы... Ни одна страна восточноевропейской литературной общности XI–XVI вв. не имела такой развитой исторической литературы как Россия. Ни одна страна не имела и такой развитой публицистики», – отмечает академик Д.С. Лихачев²⁴.

Русская земля и «последние времена»

Довольно затруднительно выявить истоки историософского текста русской культуры, поскольку на данный момент науке неизвестны достоверные дохристианские космогонические и эсхатологические мифы восточных славян. Попытки их реконструкции трудно признать удачными. Вместе с тем древнерусские памятники письменности XI–XII вв., несомненно, содержат фрагменты ИТ.

Уже первое оригинальное и значительное произведение русской словесности – «Слово о Законе и Благодати» (1051) митрополита Киевского Илариона – дает начальный русский взгляд на мировую историю, т.е. здесь можно говорить о вполне определенном ИТ в рамках основной политико-теологической темы трактата. Ключевая историософская категория здесь – *земля*, в частности – *Русская земля*. Автор «Слова» имеет представление о единой «Русьской» земле, которую хорошо знают повсюду: *Не вѣ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычествоваша*, – говорит он о русских князьях, – *нѣ вѣ Русьцѣ, яже вѣдома и слышима есть вѣсьми четырьми коньци землѣ*²⁵. Русь (как земля и как народ, просвещенные Благодатью) представлена в «Слове» полноправной частью христианской ойкумены.

Толковая Палей (ТП) и «Повесть временных лет» (ПВЛ) дают уже развернутые образцы ИТ. И здесь одной из центральных категорий также выступает Русская земля. В ПВЛ слово «земля» относится к существительным, наиболее часто употребляемым летописцем (238 упоминаний), и стоит по частоте упоминаний на третьем месте после слов «лѣто» (412 упоминаний) и «Богъ» (302 упоминания). Из всех «земель» древнерусского книжника, – как отмечает И.Н. Данилевский, – больше всего занимает Русская земля (62 упоминаний)²⁶.

Помимо «земли», ключевой историософской категорией ПВЛ оказываются «народы» («языки»). «Содержание ПВЛ можно охарактеризовать как самое первое в Древней Руси историографическое исследование о месте и роли славянских племен в мировом историческом процессе, – о месте «русичей» среди прочих племен, а также о возникновении русского государства и его правящих династий», – отмечает И.В. Дергачева относительно историософских аспектов ПВЛ²⁷. Основной пафос летописца, по мнению исследовательницы, заключается в том, что история Руси может выступать на равных с историей древнейших государств и цивилизаций. Русь наследует политические и культурные формы древних народов и стремится преуспеть как в достижении христианских добродетелей, так и в обретении политической мощи.

Основанием для такой историософской позиции русского летописца служат прежде всего важнейшие для него факты истории. Русское государство возникает в IX в., после того, как оформились все мировые религии, следом за VII Вселенским собором и фактически сразу после того, как раскол Западной и Восточной Европы (1054) становится необратимым. Русь появляется в самом разгаре мировых событий, и само это явление рассматривается носителями книжной культуры как *знак* в плане исторической семиотики, что может вызывать предположение о какой-то особой цели.

Эсхатологический выбор

Древнерусским книжникам эта цель, конечно же, видится в принятии христианства и конкретно в его эсхатологических и сотериологических аспектах. Выбор православия после кропотливого изучения всех вер и накануне Великой Схизмы двух христианских конфессий может рассматриваться как эсхатологический выбор. Автор «Слова» митрополит Иларион ясно сознает это, когда пишет, что русские держат предание семи Вселенских соборов: «... и святыихъ отъць седми съборъ предание държаще»²⁸. Нужно устоять и удержать это предание во что бы то ни стало перед лицом наступающих «последних времен» – в этом, судя по всему, и заключается миссия новокрещеного «Русьского» народа, как понимал ее митрополит Иларион и монахи-летописцы XI–XII вв. Как известно, Древняя Русь приняла крещение в 80-е гг. X в., или около 6496 г. согласно принятой тогда в Восточной церкви системе летосчисления. То есть христианский мир пребывал в самой середине седьмого тысячелетия своей истории и на исходе первой тысячи лет после Рождества Христова, состоявшегося, согласно наиболее признанному в то время вычислению, в 5500 г. Между тем, существовали авторитетные предания, что именно на седьмой тысяче лет от сотворения мира наступит «конец всего», Страшный суд. Эсхатологические ожидания, как отмечают современные исследователи, были особенно сильны около 1000 г. от Р.Х. и в течение первой трети XI в. Поэтому представляется весьма правдоподобной гипотеза, выдвинутая рядом современных историков о том, что принятие христианства на Руси частично было вызвано эсхатологическими настроениями, охватившими Европу в преддверии 1000 г.

И.Н. Данилевский вслед за другими историками особо выделяет период 1036–1038 гг., т.е. прореченная в Апокалипсисе христианская «тысяча лет», начинающаяся после Вознесения, плюс 42 месяца «антихристовых» («последних») времен. Представляется убедительной реконструированная им историческая логика, согласно которой 1038 г., год так называемой «кириопасхи» был особым образом эсхатологически отмечен, и именно накануне Пасхи, на Благовещенье 25 марта 1038 г., будущий митрополит Иларион произнес свое слово в новоосвященной церкви Благовещенья на Золотых воротах в Киеве. Да и сами Золотые ворота строятся как раз в 1036–1037 гг. по аналогии с Иерусалимскими и Константинопольскими. Все это, несомненно, символизирует приход Благодати на Русскую землю, ведь Золотые ворота строились (и еще будут строиться во Владимире) для того, чтобы именно через них в город вошел Иисус Христос. Следовательно, за Киевом закрепляется семантика Нового Иерусалима: «То, что каменное строительство в Киеве изначально велось в подражание Константинополю, ни у кого не вызывало и не вызывает сомнения. Мало кто не догадывался и о том, что сама городская структура Константинополя отстраивалась во образ Иерусалима, чем подчеркивалась преемственность новой христианской столицы в деле спасения человечества – роль, утраченная «ветхим» Иерусалимом. По этой логике, организация городского пространства Киева во образ Константинополя также могла восприниматься современниками как претен-

зия на право стать новым центром мира, столицей богоизбранной, обетованной или обещанной земли...»²⁹.

Таким образом, есть основания предполагать уже в 30-х гг. XI в. началось формирование на Руси представления о Киеве как Новом Иерусалиме – центре спасения человечества. «Государственную идеологию» Руси времен князя Ярослава Мудрого можно было бы выразить следующим образом: Киев – Новый Иерусалим, а окружающие христианские земли – «новоизбранные» Богом. Но богоизбранность «Русьской» земли, понимаемой как совокупность христианских (православных) земель (своего рода «территория спасения»), могла быть основана только на близящемся светопреставлении – хоть и «не случившемся» в 1036–1038 гг., но все еще вполне вероятном. Эсхатологическая идея в то время властвовала не только на новообращенной Руси, но и во всей христианской Европе. В Византии и других христианских государствах «вопрос о близкой кончине мира был в полном разгаре»³⁰.

Но и после «пики» апокалипсических ожиданий, во второй половине XI в., идея избранности Руси в «последние времена» сохраняет свое значение. В «Чтении о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» Нестор приводит в связи с Русью евангельскую притчу о хозяине, нанимавшем работников в свой виноградник. Перефразируя ее, он пишет: «Поистине бо и си праздньи быша, служащей идолом, а не Богу. Но еда благоволи Небесный владыка... в последняя дньи милосердова о них и не дасть имь до конца погыбнути в прельсти идольстеи»³¹. Таким образом, «одиннадцатый час» иносказательно понимается как «последние дни» истории, а «служение идолам» – как «праздность», от которой Небесный владыка избавляет Русь по милосердию своему.

Еще более отчетливо представление об избранности Руси в «последние времена» выражено в заголовке Новгородской Первой летописи младшего извода, в котором автор обещает поведать, «како избра Бог страну нашу на последнее время»³², а в рассказе о князе Владимире в ПВЛ в уста князя вложены слова следующей молитвы: «Боже великий, створивый небо и землю! Призри на новыя люди своя...»³³. О крещении Руси там же говорится как о сбывшемся пророчестве: «...сбьсться пророчество на Русьстеи земли... Благословен Господь Исус Христос, иже възлюби новыя люди Русьскую землю...»³⁴. В «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» эта же мысль сформулирована так: «новоизбранныи людие Руския земля възхвалиша Владыку Христа со Отцем и Святым Духом»³⁵. И если «*Рустии* людье» – «*новии* людье», то князь Владимир – «новы Константинъ великаго Рима»³⁶. В этом утверждении летописца можно уже увидеть зерно будущей историософской концепции Руси как Третьего Рима.

И.Н. Данилевский в ряде работ, получивших широкое признание в последнее десятилетие, выдвинул гипотезу об эсхатологии как своего рода конструктивном принципе древнейшей русской летописи: «Поскольку эсхатологические мотивы так или иначе присутствуют практически во всех рассмотренных фрагментах текста Повести временных лет, можно думать, что именно эта тема являлась определяющим и системообразующим концептом, лежащим в основе летописных текстов в целом»³⁷, – утверждает исследователь. И.Н. Данилевский предлагает убедительную интерпретацию заглавия первого русского летописного свода, где «временные лета» означают «преходящие сроки»: «Повесть временных лет» – это не «Предания минувших лет», а скорее «Весть последних времен».

Только в эсхатологической перспективе становятся ясны мотивы богоизбранности «Русьской земли», которые можно считать смыслоопределяющими для русского ИТ, каким мы его видим в «Слове» митрополита Илариона и ПВЛ. «Страшный Суд и следующий за ним Конец света – доминирующая тема русского летописания, оригинальной древнерусской литературы в целом... Сами же «*русские*» государства – от Руси Киевской и вплоть до Российской империи – при всех различиях основывались на обобщающей

идее богоизбранности и по существу своему были миллениаристскими и хилиастическими» (разрядка авт. – И.Б.)³⁸.

Но и советский период, добавим мы, не становится здесь исключением. Мессианство русского (а после Великой Отечественной войны – советского) народа и хилиастическая основа коммунистической идеологии сыграют существенную роль в будущем, продолжив традицию «миллениаристских» государств на Русской земле.

Таким образом, идея русских как «новых людей» и Руси как царства «последних времен» есть основополагающая и фундаментальная предпосылка историософского текста русской культуры.

Библиографический список

Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2004. – 543 с.

Блаженный Августин. О Граде Божием. В 22 книгах. – Т. IV. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.

Гуревич А.Я. Двоякая ответственность историка // Проблемы исторического познания: материалы Междунар. конф. 19-21 мая 1996. – М.: Наука, 1996. – С. 11–24.

Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 383 с.

Зайцева Н.В. Историософия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии: опыт эпистемологической рефлексии: Дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. – Самара, 2005. – 297 с.

Карпец В.И. Приближается время // Политический журналъ. – 11 марта 2008. – № 4 (181). – С. 76–79.

Кимелев Ю.А. Философия истории // Современная западная философия. Словарь. – М., 1998. – С. 434–437.

Кошелев В.А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. – М., 2000. – 512 с.

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – Изд. 3-е. – М.: Наука, 1979. – 360 с.

Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. – М.; Л., 1950.

Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: Москва, 1996. – 592 с.

Трубина Л.А. Историческое сознание в русской литературе первой трети XX века: типология и поэтика: Дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. – М., 1999. – 328 с.

Тыжов А.Я. Полибий и его «всеобщая история» // Полибий. Всеобщая история / пер. с греч. и комм. Ф.Г. Мищенко. – Т. I. – СПб.: Наука; Ювента, 1994. – 496 с.

Успенский Б.А. Избранные труды. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – 432 с.

Юсуфов Р.Ф. Историческая наука и историософия литературы (о науч. и эстет. постижении истории) // История национальных литератур: перечитывая и переосмысливая. – М., 1996. – Вып. 2. – С. 5–41.

¹ См. Я. Бутаков. Историософия. URL: <http://www.pravaya.ru/govern/392/2096>

² Впервые термин «историософия» употреблен в докторской диссертации польского философа, левого гегельянца Августа Чешковского «Прологомена к историософии» (Берлин, 1833).

³ Гутов Е.В. Историософия // Современный философский словарь / под общей ред. д-ра филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск: Панпринт, 1998. – С. 370–373.

⁴ Ср.: «Основным полем, на котором работает большинство историософов, являются некие глубинные структуры, своего рода архетипы нашего исторического понимания, можно сказать, что это своеобразная метафизика исторического разума». См.: Н.В. Зайцева. Историосо-

фия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии : опыт эпистемологической рефлексии : Дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11. – Самара, 2005. – С. 104.

⁵ Кимелев Ю.А. Философия истории // Современная западная философия. Словарь. – М., 1998. – С. 434-437.

⁶ Успенский Б.А. Избранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 11.

⁷ Успенский Б.А. Указ. соч. – С. 14-15.

⁸ Там же. – С. 10.

⁹ Ср.: «Тип историософского мышления формируется в античной культуре, развивается в европейской и исламской средневековой культуре и обретает свою вершину в универсальных метафизических системах классической европейской философии, а также в тех философских течениях XX в., которые тесно связаны с традиционными христианскими парадигмами». См.: Гуттов Е.В. Историософия // Современный философский словарь... – С. 371.

¹⁰ Тыжов А.Я. Полибий и его «всеобщая история» // Полибий. Всеобщая история / пер. с греч. и комментарии Ф.Г. Мищенко. – Т. I. – СПб.: Наука; Ювента, 1994. – 496 с. (Историческая библиотека).

¹¹ Карпец В. И. Приближается время // Политический журнал. – 10 марта 2008. – № 4 (181). – С. 76-79.

¹² Блаженный Августин. О Граде Божием. В двадцати двух книгах. Т. IV. Кн. 18-22. Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. – М., 1994. – С. 95.

¹³ Толкование на Апокалипсис св. Андрея, архиепископа Кесарийского. – М.: Правило веры, 1999. – С. 26.

¹⁴ См.: Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М., 1996. – С. 553-558.

¹⁵ См., напр.: Карпов А.Ю. Эсхатологические ожидания в Киевской Руси в конце XI – начале XII вв.: «Представления о «седмичности» мира, заключающего в себе именно семь «веков», или тысячелетий, было, по-видимому, общепринятым и основывалось прежде всего на существовавшем взгляде на творение мира как на своего рода прообраз всей последующей истории человечества: семь дней творения соответствовали семи «векам» человеческой истории... Седьмой «век» при таком взгляде оказывался последним; именно на него должны были прийти «последние времена» – явление антихриста, второе пришествие Христа, общее воскресение из мертвых и Страшный суд» (URL: <http://old.portal-slovo.ru/download/history/Karp3.pdf>); «Мнение о кончине мира с истечением седьмой тысячи лет, то есть в 1492 году от Р.Х., появилось в церковном сознании в III – VI вв. Обоснование для этого тезиса православные экзегеты находили в целом ряде библейских текстов. Они опирались на тексты Псалтыри: «Тысяча лет пред очима твоима яко день вчерашний» (Пс. 89,5), Екклесиаста: «Даждь часть убо седьмым и тогда осмому», Второе Послание апостола Петра: «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет как один день». О «седмичности» человеческих времен писали святые отцы Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синайский, Иоанн Лествичник. Хотя в творениях отцов церкви и проводилась евангельская мысль о невозможности заранее угадать сроки Второго пришествия, но мнение о конце мира, долженствующем произойти в 7000 г., сделалось, по всей видимости, на Востоке всеобщим». См.: Андреев Егор. Эсхатологические ожидания в христианской культуре X -XI вв. // URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=27704>.

¹⁶ Бутаков. Указ. соч.

¹⁷ Гуревич А.Я. Двойная ответственность историка // Проблемы исторического познания: материалы Междунар. конф. 19-21 мая 1996. – М.: Наука. – С. 11-24.

¹⁸ Рикер П. Время и рассказ. – М.; СПб, 1998. – Т. 1. – С. 187.

¹⁹ Гринцер П. Кальпа // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – Т. 1. А-К. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – С. 618.

²⁰ Кошелев В. А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. – М., 2000. – С.195-196.

²¹ Исупов К.Г. Русская эстетика истории. Высшие гуманист. курсы. Рус. Христианский гуманитар. ин-т. – СПб., 1992. – С. 23.

²² Юсуфов Р.Ф. Историческая наука и историософия литературы: (о научном и эстетическом постижении истории) // История национальных литератур: перечитывая и переосмысливая. – М., 1996. – Вып. 2. – С. 5-41.

²³ Трубина Л.А. Историческое сознание в русской литературе первой трети XX века: типология и поэтика: Дис. ...д-ра филол. наук. – М., 1999. – С. 5.

²⁴ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. – М.: Наука, 1979. – С. 14.

²⁵ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2004. – С. 42, 44.

²⁶ Данилевский И.Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. – М.: Аспект Пресс, 2004. – С. 193.

²⁷ Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI-XIX вв.: Дис. ...д-ра филол. наук. – М., 2004. – С. 114-116.

²⁸ Библиотека литературы Древней Руси, с. 40. Последний признанный полнотой православия VII Вселенский собор состоялся в 787 г., т.е. за несколько десятилетий до летописной даты рождения Русской государственности. VII же собор, согласно православному преданию, состоится в последние времена, т.е. несет ярко выраженную эсхатологическую нагрузку.

²⁹ «Золотые ворота были построены непосредственно к 1036–1037 гг. Одновременно с ними в Киеве возводились храм св. Софии, монастыри свв. Георгия и Ирины. Золотые ворота в Киеве в сознании их строителей имели своим прототипом не только Константинополь, но и Иерусалим. Отсюда понятно, почему они были не только и не просто главными, парадными, но и Святыми (иногда так и назывались современниками). Они как бы приглашали Иисуса Христа войти в Киев – как он входил когда-то в Иерусалим – и благословить стольный град и землю Русскую». См.: Данилевский И.Н. Указ.соч. – С. 197-198.

³⁰ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. – Тула, 1879. – С. 59.

³¹ Цит. по: Карпов А.Ю. Указ.соч.

³² Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. – М.; Л., 1950. – С. 103; ср. ПСРЛ. – Т. 5. – Вып. 1.: Софийская Первая летопись. – Л., 1925. – С. 8.

³³ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2004. – С. 162.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. – С. 320.

³⁶ Там же. – С. 174-175.

³⁷ Данилевский И.Н. Повесть временных лет... – С. 267.

³⁸ Там же. – С. 238-241.

Шахматова Е.В.

СПИРИТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Спиритические сеансы получили распространение в России во второй половине XIX в., вслед за широкой их популяризацией в Америке и Европе. К 60-м гг. спиритизм стал движением со специальной литературой и журналами, его адептами и защитниками выступили представители научной и художественной интеллигенции. Спиритизм соответствовал позитивистскому духу эпохи и претендовал на роль новой религии, дающей научное объяснение давно известному в Индии учению о метемпсихозе. Древнеиндийская вера в вечный нравственный порядок свое окончательное оформление приобрела в концепции кармы – это общий моральный закон, согласно которому все деяния (прошлые, настоящие и будущие) – дадут надлежащие результаты в этой или другой жизни. Спиритуальное мировоззрение древнеиндийской философии оказалось востребованным в период кризиса европейского рационализма. Спиритизм стал приметой времени и оказал большое влияние на культуру Серебряного века.

Ключевые слова: Россия и Индия, Серебряный век, спиритизм, метемпсихоз, литература и оккультизм, эротика.

Главными теоретиками спиритизма в Англии были математик Де Морган, известный зоолог и ботаник А.Р. Уоллес, создавший одновременно с Ч. Дарвиным эволюционную теорию происхождения видов, а также выдающийся химик Вильям Крукс, прославившийся открытием нового элемента – таллия; во Франции – Аллан Кардек (псевдоним Ипполита Ривеля), предложивший собственную космологию и первым в спиритических кругах заговоривший о перевоплощении души. Свои взгляды он изложил в «Философии спиритуализма»¹. К концу 80-х гг. во Франции насчитывалось уже

²⁸ Библиотека литературы Древней Руси, с. 40. Последний признанный полнотой православия VII Вселенский собор состоялся в 787 г., т.е. за несколько десятилетий до летописной даты рождения Русской государственности. VII же собор, согласно православному преданию, состоится в последние времена, т.е. несет ярко выраженную эсхатологическую нагрузку.

²⁹ «Золотые ворота были построены непосредственно к 1036–1037 гг. Одновременно с ними в Киеве возводились храм св. Софии, монастыри свв. Георгия и Ирины. Золотые ворота в Киеве в сознании их строителей имели своим прототипом не только Константинополь, но и Иерусалим. Отсюда понятно, почему они были не только и не просто главными, парадными, но и Святыми (иногда так и назывались современниками). Они как бы приглашали Иисуса Христа войти в Киев – как он входил когда-то в Иерусалим – и благословить стольный град и землю Русскую». См.: Данилевский И.Н. Указ.соч. – С. 197-198.

³⁰ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. – Тула, 1879. – С. 59.

³¹ Цит. по: Карпов А.Ю. Указ.соч.

³² Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. – М.; Л., 1950. – С. 103; ср. ПСРЛ. – Т. 5. – Вып. 1.: Софийская Первая летопись. – Л., 1925. – С. 8.

³³ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2004. – С. 162.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. – С. 320.

³⁶ Там же. – С. 174-175.

³⁷ Данилевский И.Н. Повесть временных лет... – С. 267.

³⁸ Там же. – С. 238-241.

Шахматова Е.В.

СПИРИТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Спиритические сеансы получили распространение в России во второй половине XIX в., вслед за широкой их популяризацией в Америке и Европе. К 60-м гг. спиритизм стал движением со специальной литературой и журналами, его адептами и защитниками выступили представители научной и художественной интеллигенции. Спиритизм соответствовал позитивистскому духу эпохи и претендовал на роль новой религии, дающей научное объяснение давно известному в Индии учению о метемпсихозе. Древнеиндийская вера в вечный нравственный порядок свое окончательное оформление приобрела в концепции кармы – это общий моральный закон, согласно которому все деяния (прошлые, настоящие и будущие) – дадут надлежащие результаты в этой или другой жизни. Спиритуальное мировоззрение древнеиндийской философии оказалось востребованным в период кризиса европейского рационализма. Спиритизм стал приметой времени и оказал большое влияние на культуру Серебряного века.

Ключевые слова: Россия и Индия, Серебряный век, спиритизм, метемпсихоз, литература и оккультизм, эротика.

Главными теоретиками спиритизма в Англии были математик Де Морган, известный зоолог и ботаник А.Р. Уоллес, создавший одновременно с Ч. Дарвиным эволюционную теорию происхождения видов, а также выдающийся химик Вильям Крукс, прославившийся открытием нового элемента – таллия; во Франции – Аллан Кардек (псевдоним Ипполита Ривеля), предложивший собственную космологию и первым в спиритических кругах заговоривший о перевоплощении души. Свои взгляды он изложил в «Философии спиритуализма»¹. К концу 80-х гг. во Франции насчитывалось уже

14 спиритических журналов, а в 1875 г. в Брюсселе состоялся первый спиритический конгресс. В 1889 г. в Париже очередной спиритический конгресс собрал более 40 тыс. участников и представителей 88 спиритических журналов². В Германии спиритизм нашел своих сторонников в лице физика Цельнера, философов К. Дюпреля и Э. Гартмана. Заметную роль в немецком спиритизме сыграл также и А.Н. Аксаков, основавший в 1874 г. в Лейпциге журнал «Psychische Studien» (во второй половине 80-х его преемником стал журнал «Sphinx»).

Широкой популяризации этого явления в России способствовал скандал в академических кругах. Со стороны многих российских ученых спиритизм подвергся резкой критике. 6 мая 1875 г. на страницах либерального и солидного «Вестника Европы» было опубликовано письмо о спиритизме зоолога Н.П. Вагнера³ (в литературе известного «Сказками Кота Мурлыки»), высказавшего единогласное решение Физического общества Санкт-Петербургского университета об экспериментальной проверке «феноменов». Спиритизм сделался злобой дня. Комиссию собрал Д.И. Менделеев, ярый противник спиритизма, активно дискутировавший с его защитниками А.М. Бутлеровым и Н.П. Вагнером. А.Н. Аксаков за свой счет пригласил из Англии известных медиумов. Менделеевская комиссия вела себя не слишком корректно. Протоколы сеансов тщательно выверялись, некоторые из них попросту исчезли. В конечном итоге Д.И. Менделеев в отчете о работе комиссии пришел к выводу, что спиритическое учение есть суеверие. Достоевский переименовал группу, возглавляемую Менделеевым, в «Ревизионную комиссию над спиритизмом», и закончилось все дело тем, что в «Санкт-Петербургских ведомостях» решение менделеевской комиссии было опротестовано заявлением 130 человек. А.Н. Аксаков за свой счет опубликовал полную историю Медиумической комиссии Физического общества с приложением всех протоколов и прочих документов под красноречивым названием «Памятник научного предубеждения»⁴.

Запретный плод сладок, и после скандала в академических кругах спиритическое движение приобрело множество новых сторонников по всей России. В рядах защитников спиритизма оказался философ Владимир Соловьев, который заявил о важности и даже необходимости спиритических явлений для установления настоящей метафизики – и решительно отвергнув вещественность как «кошмар сонного человечества, недвусмысленно определил свое сredo: «Я не только верю во все сверхъестественное, но, собственно говоря, только в это и верю»⁵. Среди сторонников спиритизма был и А.К. Толстой, принимавший участие в сеансах с известными медиумами (в Лондоне – Юм, а в Париже – Дю-Потэ) в компании с русскими литераторами В.П. Боткиным и И.С. Тургеневым.

Итак, распространившийся во второй половине XIX в. спиритизм претендовал на «научное объяснение» давно известного в Индии положения о перерождении душ, или метемпсихозе. Вера в вечный нравственный порядок существовала на протяжении всей истории индийской философии и свое окончательное оформление приобрела в концепции кармы, разделяемой всеми индийскими системами. Закон кармы – это общий моральный закон, согласно которому все деяния – прошлые, настоящие и будущие – дадут надлежащие результаты в этой или другой жизни. Спиритуальное мировоззрение древнеиндийской философии оказалось востребованным в период кризиса европейского рационализма, и новомодный спиритизм фактически стал подтверждением древнейших положений метемпсихоза. Правда, необходимо отметить, что А. Кардек подчеркивал разницу, существующую между верой древних индийцев в переселение душ и новейшим учением о перевоплощении: спиритизм отвергал возможность «переселения» человека в животных. Исходя из идеи перевоплощения как закона совершенствования души, А. Кардек не подвергал сомнению божествен-

ное правосудие: сотворенные души изначально равны, отличия в способностях и склонностях, по его философии, заключаются в количестве предшествующих существований.

Буддистское влияние на рубеже XIX–XX вв. сказывалось на переосмыслении кардинальных вопросов в построении европейской картины мира. Естественнаучная революция привела к окончательному низвержению установившегося в XIX в. «позитивного знания». Крушение эмпиризма сопровождалось бурным расцветом оккультизма.

Символисты считали себя духовной, интеллектуальной и даже эзотерической элитой. В конце концов в российском оккультизме среди литераторов определилось два направления: петербургское (Вяч. Иванов, Дм. Мережковский и др.) и московское (В. Брюсов, А. Белый и др.). Главное различие между ними заключалось в том, что на берегах Невы обосновались «теоретики в мистицизме», а московские мистики были «больше практики, реалисты, наблюдатели»⁶.

В. Брюсов был известен друзьям и поклонникам своими увлечениями спиритизмом и оккультизмом. Прозвание «мага» прочно установилось за ним. В дневниковой записи от 15 августа 1898 г. Брюсов отмечает: «Заняться с осени книгами – 2. О запретных науках (магия)». В 1900-х гг. Брюсов активно сотрудничает в спиритическом журнале «Ребус»⁷. В 1903 г. он печатает в виде предисловия к поэме Миропольского (А.А. Ланга, товарища Брюсова по гимназии) апологию спиритизма под заглавием «Ко всем, кто ищет». Он не только следит за текущей спиритической литературой, но и углубляется в историю оккультизма. В перечне замыслов 1908–1909 гг. у Брюсова под рубрикой «большие исследования» в одной из записных книжек под 3-м номером значится «Мистика с позитивной точки зрения». В журнале «Весы», в отделе рецензий, начиная с 1904 г. печатается целый ряд отзывов Брюсова о новых книгах по индийской теософии, спиритизму и оккультизму. В статье «Спиритизм до Рочестерских стуков», опубликованной в «Ребусе» за 1902 г., он высказывает уверенность в том, что общение с потусторонними силами не составляет исключительного достояния современных спиритов: известны чисто «спиритические» явления, относящиеся к XVI, XVII и XVIII вв. Причем оказывается, что задолго до знаменитого 1848 г. уже были установлены знаки для общения со стукающими духами.

Постижение оккультных наук становится ежедневной практикой символистов. Валерий Брюсов в пятой главе романа «Огненный ангел» – «Как мы изучали магию и чем кончился наш магический опыт» – достаточно подробно описывает, как Рупрехт (alter-ego самого автора) покупает книги по магии. Среди действительно научных сочинений по этой части он выделяет «творения Альберта Великого, Арнольда де Вилланова, Рогерия Бакона, Роберта Английского, Ансельма Пармезанского, Пикатрикса Испанского, сочинения аббата Триттемия, в том числе его удивительные «*Philosophia naturalis*» и «*Antipalus maleficorum*», труд Петра Апонского «*Elementa magica*»⁸, в котором полнота обзора сочеталась с ясностью изложения, и после всего книга, которая привела в систему все собранные таким образом знания и озарила светом истинно философского отношения к явлениям, – «*Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim, de Occulta Philosophia libri tres*»⁹, с рукописной четвертой частью»¹⁰.

Другой список оккультной литературы приводит Андрей Белый в романе «Серебряный голубь», описывая библиотеку чернокнижника Шмидта. Нет никакого сомнения в том, что все эти книги хорошо знакомы самому автору и он просто снимает их с полок своей собственной библиотеки: «Кабала в дорогом переплете, Меркаба, томы Зохара¹¹ (всегда на столе в солнечном луче золотилась у Шмидта раскрытая Зохара страница: золотая страница вещала о мудрости Симона Бен-Иохая и бросалась в глаза удивленному наблюдателю); были тут рукописные списки из сочинения

Lucius Firmicus'a¹², были астрологические комментарии на "Тетрабиблион" Птолемея¹³, были тут "Stromata" Климента Александрийского¹⁴, были латинские трактаты Гаммера¹⁵ и среди них один "Vaphometis Revelata", где прослеживалась связь между арабской ветвью офитов¹⁶ и темплиерами¹⁷, где офитские мерзости переплетались с дивной легендой о Титуреле¹⁸; были рукописные списки из "Пастыря Народов"¹⁹, из вечно таинственной "Сифры Дезниуты"²⁰, из книги, приписываемой чуть ли не Аврааму, – той "Sepher"²¹, относительно которой рабби Бен-Хананеа²² божился, будто ей обязан чудесам; на столе были листки с дрожащей рукою начертенными значками, пентаграммами, свастиками²³, кружками со вписанными магическими "тау"; тут была и таблица с священными гиероглифами; старческая рука изображала венец из роз, наверху которого была голова человека, внизу голова льва; с боков – головы быка и орла; в середине же венца были вписаны два перекрещивающихся треугольника в виде шестиконечной звезды с цифрами по углам – 1.2.3.4.5.6 и с вписанным числом посредине – 21. Под эмблемой рукой Шмидта было подписано: "Венец Магов – T = 400"; были и другие фигуры: солнце, ослепляющее двух младенцев, с подписью: "Quilolath – священная правда: 100"; Тифон над двумя связанными людьми, под которыми Шмидт надписал: "Это есть число шестьдесят, число тайны, рока, предопределения: т.е. пятнадцатый герметический глиф «Xigon»". Еще вовсе непонятные тут были слова: "Атоим, Динаим, Ур, Заин". Сбоку на стуле лежала мистическая диаграмма с выписанными в известном порядке десятью лучами-зефиротами²⁴: "Kether – первый зефирот; риза Божья, первый блеск, первое иссиявание, первое излияние, первое движение, премирный канал, Canalis Supramundanus" и восьмой зефирот, lod, с подписью "Древний змий". Были странные надписи на белом дереве стола вроде: "Прямая линия квадрата есть источник и орудие всего чувственного", или "все вещественное вычисляется числом четыре"²⁵.

Подтверждением того, что вся эта литература была тщательнейшим образом изучена Андреем Белым, является свидетельство Сергея Соловьева, соседа и школьного товарища Бори Бугаева: «...квартира Бугаевых была насыщена духом Индии. Вся семья зачитывалась Блаватской, Боря посвящал меня в тайны йогизма и спиритизма, учил устраивать фокусы и китайские тени»²⁶.

Е.П. Блаватская оказала огромное влияние на европейскую интеллигенцию. В своих книгах она рассматривала явления спиритизма как наследие древней магии. «Привидения существовали до появления современного спиритуализма, и феномены, подобные нашим, происходили во все предшествующие века», – писала она в «Разоблаченной Изиде»²⁷. Открытие Востока и свидетельства многочисленных путешественников о чудесах, совершаемых браминами, йогами, дервишами, ламами, которые нельзя было объяснить с точки зрения материализма, привели к тому, что официальная европейская наука старательно замалчивала подобные факты, а тех ученых, которые все-таки пытались говорить об объективности подобных явлений, научное сообщество подвергало ostracismu. Вслед за признанием данных явлений следовало признать и существование Бога, которому европейское общество устами Ницше вынесло смертный приговор. Необъяснимые феномены, лежащие за гранью данной в опыте реальности, демонстрировали осязаемое существование духовной вселенной. Блаватская систематизировала все термины, которыми обозначалось духовное начало в разные периоды – это и звездный свет Парацельса, и Анима Мунди алхимиков, и астрал древних философов, и Акаша – индусов. Эта все насыщающая сила была известна тысячи лет тому назад, и именно она лежит в основе всех необъяснимых явлений подобного рода, – утверждала Блаватская. Ее труды внимательно изучались духовной элитой: среди ее читателей были К. Бальмонт, В. Брюсов, Вяч. Иванов, А. С. Крябин, Вас. Кандинский, К. Малевич, Вел. Хлебников...

Спиритические сеансы становятся знаменем времени, они проводятся повсюду в лучших домах Петербурга и Москвы. «В каждом квартале жило по мистике», – отметил А.Белый²⁸. И это шутливое замечание вполне отражало реальную ситуацию.

А. Бенуа, будущий лидер «Мира искусств», описывает спиритические сеансы как типичное времяпрепровождение светской молодежи. Но однажды духу предложили материализоваться и сыграть на рояле: «...в ту же секунду прогремела дикая рулада снизу доверху по всем клавишам благородного инструмента, стоявшего совсем в другом конце залы. При слабом свете, проникавшем от уличных фонарей, мы еще успели разглядеть, что с клавиатуры соскочил большой кот. Но вслед за тем поднялся такой визг, так все, сбивая друг друга с ног, ринулись к дверям, что осталось невыясненным, ни откуда взялся, ни куда он затем девался...»²⁹. Точку в занятиях оккультизмом поставил эксперимент по выяснению отношения духа к православной религии. Компания друзей, среди которых были братья Сомовы, Александр и Константин, водрузила на бумажку с азбукой маленький древний образок, блюдечко «с какой-то яростью налетело на образок и сбросило его со стола! Сила удара была такова, что медная иконка полетела в другой конец комнаты, и ее насилу потом нашли под диваном. Стол же опрокинулся и сломался!»³⁰.

М. Кузмин в книге «Форель разбивает лед» описывает свой опыт общения с потусторонними силами:

Я был на спиритическом сеансе,
Хоть не люблю спиритов, и казался
Мне жалким медиум – забытый чех.
В широкое окно лился свободно
Голубоватый леденящий свет.
Луна как будто с севера светила:
Исландия, Гренландия, и Тулэ³¹,
Зеленый край за паром голубым...
И вот я помню: тело мне сковала
Какая-то дремота перед взрывом,
И ожидание, и отвращение,
Последний стыд и полное блаженство...
А легкий стук внутри не прерывался,
Как будто рыба бьет хвостом о лед...
Я встал, шатаюсь, как слепой лунатик,
Дошел до двери... Вдруг она открылась...

Кузмин посвящает свои строки известному варшавскому медиуму Янеку Гузику, хотя и называет его «забытым чехом». Во время сеансов Янека играла шарманка, выдергивались стулья из-под сидящих, а однажды все закончилось тем, что дух сильно ударил одного из присутствующих по лицу и уронил пенсне. Сеансы проводились и при свете, и в темноте, среди присутствующих были и артисты, и поэты, и художники, а также сиятельные особы: граф К., князь Х. Сеанс с Гузиком у Аничковых на Каменном острове описывает в своем дневнике от 1 января 1913 г. Ал. Блок, бывший там в компании со своей женой и Пястом: «Несчастный тщедушный Ян Гузик, у которого все вечера расписаны, испускает из себя бедняжек – Шварценберга и Семена. Шварценберг – вчера был он – валит столик и ширму, и швыряет в круг шарманку с секретным заводом. Сидели трижды, на третий раз я чуть не уснул, без конца было. У Гузика болит голова, надуваются жилы на лбу, а все обращаются с ним, как с лакеем, за сеанс платят четвертной билет»³².

Известны были и другие медиумы, пользовавшиеся широкой популярностью в светских кругах – это киевский спирит С.Ф. Самбор,

Е.Д. Прибыткова, жена издателя первого в России научно-популярного журнала по вопросам разнообразных необъяснимых психических явлений «Ребус». Эти сеансы подробно описывались на страницах журнала.

Спиритизм Серебряного века привлекал к себе не только тайной непознанного и необъяснимого, он содержал в себе мощный коммуникативный компонент, так как был ко всему прочему... вполне эротичен. Как хорошеют девушки от сознания таинственности момента! На щеках появляется румянец, глаза блестят. От страха они готовы схватить за руку сидящего рядом кавалера, прижаться к нему трепещущим телом, чего, конечно, воспитанные девушки не могли себе позволить на великосветских приемах. Стихотворение Н. Гумилева «Медиумические явления», записанное в альбом О.А. Кузьминой-Караваевой, отражает атмосферу легкого флирта, сопровождавшего молодежные спиритические сеансы:

Приехал Коля. Тотчас слухи,
Во всех вселившие испуг:
По дому ночью ходят духи
И слышен непонятный стук.
Лишь днем не чувствуешь их дури.
Когда ж погаснет в окнах свет,
Они лежат на лиге-куре
Или сражаются в крокет.
Испуг ползет, глаза туманя.
Мы все за чаем – что за вид!
Молчит и вздрагивает Аня.
Сергей взволнован и сердит.
Но всех милей и грациозней
Все ж Оля в робости своей,
Встречая дьявольские козни
Улыбкой, утра розовой.

У людей взрослых спиритический сеанс мог стать поводом для адольтера. В.Я. Брюсов на спиритических сеансах увлекался не только исследованием медиумических явлений, но и не упускал возможности проявления эротической активности, что также нашло отражение в его дневниковых записях (23 октября 1892 г.): «Вчера был у Красковых, пригласил их участвовать в спектакле. У них сеанс. Мрак и темнота. Я сидел рядом с Ел. Андр., а Вари не было (уехала в театр). Сначала я позволил себе немного. Вижу, что при(нят?) благополучно. Становлюсь смелее. (...) И поцелуи, и явления. Стол подымается, звенят, вещи летят через всю комнату, а я покрываю чуть слышными, даже вовсе неслышными поцелуями и шею, и лицо, и нак(онец) губы Ел. Андр. Она мне помогает и в том, и в другом»³³.

Спиритические сеансы получили повсеместное распространение, и не исключено, что своей широкой популярностью в светских кругах они были обязаны не только стремлению проникнуть в тайны Вселенной, но и «Эросу невозможного». Через опыт общения с потусторонними силами прошло несколько поколений русской интеллигенции, начиная с середины XIX в. и вплоть до революционного взрыва 1917 г. Но и в годы Гражданской войны посвященные использовали тайные знания. Так, Максимилиан Волошин вспоминал, как ему удалось спасти белого генерала Н.А. Маркса от расстрела. Внутренне сосредоточившись, он предоставил возможность начальнику местной контрразведки излить всю классовую ненависть к врагу и стал за него молиться. «Молятся обычно за того, кому грозит расстрел. И это неверно: молиться надо за того, от кого зависит расстрел и от кого исходит приказ о казни. Потому что из двух персонажей – убийцы и жертвы – в наибольшей опасности (моральной) находится именно палач, а совсем не жертва. Поэтому всегда надо молиться за палачей – и в ре-

зультатах молитвы можно не сомневаться»³⁴. Эзотерические знания позволили М. Волошину в самые кровавые годы в Крыму, где шли ожесточенные сражения, занять позицию над схваткой, в равной степени помогающая и белым, и красным.

Художественная культура Серебряного века отразила мистический опыт общения с иными мирами, многие произведения этой поры поражают подчас невысказанным откровением и стремлением прикоснуться к тайне, приподнять «покрывало Изиды». Без изучения этой стороны отечественной культуры невозможно понять философию всеединства Вл. Соловьева, творчество символистов, цветомузыкальные эксперименты А. Скрябина, эзотерическую основу русского авангарда, истоки великого романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита».

Библиографический список

- Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903-1919. – М., 2001.
Белый Андрей. Сочинения в 2-х т. – М., 1990.
Бенуа Александр. Мои воспоминания: В 2-х т. – М., 1980.
Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида: В 2-х т. – М., 1993.
Блок А. Дневник. – М., 1989.
Брюсов В. «Огненный ангел». – М., 1993.
Волошин Максимилиан. Путник по вселенным. – М., 1990.
Гумилев Н. Сочинения в 3-х т. – М., 1991.
Кардек Алан. Книга духов. Книга медиумов. Философия спиритуализма. – М., 2006.
Кузмин М. Избранные произведения. – Л., 1990.
Журнал «Ребус». – СПб., 1881-1918 гг.
Соловьев Владимир. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. – М., 1990.
Соловьев С. Воспоминания. – М., 2003.
Тыняновский сборник: IV Тыняновские чтения. – Рига, 1900.

¹ Кардек Алан. Книга духов. Книга медиумов. Философия спиритуализма. – М., 2006.

² Тайц Б. Спиритизм во Франции. // Ребус. – 1894. – № 15. – С. 155.

³ О нем: И.Виницкий «Мелькающие руки. Спиритическое воображение Н.П.Вагнера» // Журнал «Новое литературное обозрение». – 2006. – № 78.

⁴ Аксаков А.Н. Разоблачения. История медиумической комиссии при Физическом обществе Санкт-Петербургского университета. – СПб., 1883.

⁵ Соловьев Владимир. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. – М., 1990. – С. 207, 249.

⁶ Белый – Блоку. Конец ноября 1903 // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903-1919. – М., 2001. – С. 126.

⁷ Журнал «Ребус» издавался в Санкт-Петербурге с 1881 г. по 1918 г. В.И.Прибытковым. В нем печатались А.Н. Аксаков, посвятивший свою жизнь популяризации спиритизма; всемирно известный химик академик А.М. Бутлеров; профессор Санкт-Петербургского университета Н.П. Вагнер; философ, литературный критик, академик Н.Н. Страхов и др.

⁸ «Естественная философия»... «Элементарная магия» (лат.).

⁹ «Генрих Корнелий Агриппа из Неттесгейма, об оккультной философии. Три книги» (лат.).

¹⁰ Брюсов В. Огненный ангел. – М., 1993. – С. 111.

¹¹ Речь идет о «Зогаре» («Книге Сияния»), основополагающем тексте каббалы, созданном на арамейском языке в XIII в. в Испании Моисеем Лионским и приписанном им талмудическому мудрецу Симону Бен-Йохаю.

¹² «Луциус Фирмикус». По-видимому, имеется в виду сочинение Юлиуса Фирмика, римского математика и астронома середины IV в.

¹³ Четверокнижие древнегреческого астронома и астролога К. Птолемея (ок.90 – ок.160), создавшего геоцентрическую модель мира (неподвижная Земля с вращающимися вокруг нее планетными и звездными сферами), на которой базировалась вся европейская наука до XVII в.

¹⁴ «Стромата» – энциклопедическое собрание записей христианского теолога Климента

Александрийского (ум. до 215 г.), в котором в извлечениях сохранился целый ряд «герметических» текстов древности, в том числе и сочинения самого Гермеса Трисмегиста.

¹⁵ Гваммер-Пуршгаль Йозеф фон (1774-1856) – австрийский востоковед.

¹⁶ Гностическая секта, возникшая в Сирии в середине II в. и связанная с теософскими сектами Египта. Особую роль в ритуалах офитов играла змея – *ofis*, отсюда и название секты.

¹⁷ Или «гамплиеры» – члены духовного рыцарского ордена, основанного в Иерусалиме ок. 1118 г. Для охраны Иерусалимского храма (откуда их прозвание – «храмовники») и упраздненного Папой Римским в 1312 г. Считались посвященными в «тайное знание».

¹⁸ Титурель – в западно-европейских средневековых легендах рыцарь, за особую доблесть и христианское смирение удостоившийся лицезрения святого Грааля – таинственного сосуда, чаши жизни (обычно считалось, что эта чаша с кровью распятого Христа). История Титуреля излагается в средневековых романах Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (начало XIII в.) и Альбрехта фон Шарфенберга «Титурель-младший» (2-я половина XIII в.).

¹⁹ Одно из сочинений Гермеса Трисмегиста, сохранившееся в отрывках у Климента Александрийского.

²⁰ Мифическая эзотерическая практика, которой посвящена «Тайная доктрина» Е.П. Блаватской, по описанию Белого – «древнейший документ тайного знания», который «первоначально... был написан на таинственном наречии Sen-Zag «под внушением высших существ давших эту книгу Сынам Света в Центральной Азии» (Символизм. – М.: Мусажет, 1910. – С. 622).

²¹ «Сефер Йуцира» – «Книга творений» (IX в.?), трактат, содержащий основы каббалистской философии, базирующейся на идее священного происхождения 22 букв еврейского алфавита. Белый традиционно относил создание «Книги творений» ко II в. до н.э. и – вслед за Е.П. Блаватской возводил ее к «Сифра Дезниута».

²² Древнееврейский талмудист Рабби Иешуа Бен Хананеа (ум. ок. 72 до н.э.) провозглашал, что может творить чудеса при помощи книги «Сефер Йециры».

²³ Древний индоарийский символ плодородия, родившийся из образа двух скрещивающихся молний.

²⁴ Зефироты – в кабалистике десять стадий воплощения Божества Эн-Соф в мир.

²⁵ Белый Андрей. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 522-523.

²⁶ Соловьев С. Воспоминания. – М., 2003. – С. 171.

²⁷ Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. – М., 1993. – Т. 1. – С. 117.

²⁸ Белый Андрей. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990. – С. 341.

²⁹ Бенуа Александр. Мои воспоминания. – М., 1980. – В 2-х т. – Т. 1. – С. 472-473.

³⁰ Там же. – С. 474.

³¹ Тулэ – легендарная страна, находившаяся по представлению древних римлян на крайнем севере Европы.

³² Блок А. Дневник. – М., 1989. – С. 169-170.

³³ Цит. по кн.: Тыняновский сборник: IV Тыняновские чтения. – Рига, 1900. – С. 101.

³⁴ Волошин Максимилиан. Путник по вселенным. – М., 1990. – С. 286.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТЕОСОФСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К СОФИИ

Аннотация. В статье анализируются подходы к идентификации русской религиозно-философской традиции, преобладающие в дискуссиях последних двух десятилетий. Демонстрируются логико-методологические затруднения каждого из подходов. Обосновывается возможность еще не реализованной методологической стратегии, расширяющей эвристические горизонты актуализации потенциала русской философии.

Ключевые слова: религиозная философия, теология, теософия, синтез, онтологический регион, топический подход, онтологическая граница, диффузия контекста, рефлексивная симметрия.

17 января 2011 г. на встрече с руководством Федерального собрания президент России Д.А. Медведев сказал: «Мы должны уделять внимание нашей многонациональной культуре, но, вне всякого сомнения, особое внимание должно уделяться русской культуре. Это – основа, это – костяк развития всей нашей многонациональной культуры. Это нормально, и об этом должно быть не стыдно говорить. Русские вообще являются самым большим народом нашей страны. Русский язык является государственным. Русская православная церковь является крупнейшей конфессией нашей страны. Сидящие в этом зале представляют разные культуры, но значительная часть – это представители русской культуры. И нам нужно развивать самые лучшие черты русского характера именно потому, что в какой-то период лучшие черты нашего характера сделали нашу страну сильной, по сути, создали нашу страну»¹.

Эти слова произвели немедленный всплеск комментариев в так называемой блогосфере. Общий посыл этих откликов таков: власть инициирует дискуссию о русской идентичности и намерена использовать русскую карту в предвыборном году. Как бы то ни было на самом деле, логично предположить, что это обстоятельство не останется незамеченным. Вполне вероятно, что будут развернуты дебаты по «широкому фронту» и, наверняка, в очередной раз затронут и русскую философскую традицию. Прежде всего, конечно, не марксистскую, а так называемую религиозно-философскую. Тем более, что быстрее и активнее других на инициативы президента отреагировала РПЦ устами протоиерея о. В. Чаплина, озвучившего предложения о дресс-коде для россиян и создании дружин по борьбе с криминалом.

В связи с этим полезно вспомнить, что весьма бурные дискуссии об идентичности русской философии, о ее статусе и топосе в мировой философии уже имели место в конце 80 – начале 90-х гг. прошлого века. Чтобы убедиться в этом, достаточно пересмотреть подшивки журнала «Вопросы философии». Однако вскоре мода на русскую религиозную философию уступила место моде на французский постмодернизм, которая уже также изживает себя на наших глазах.

Наибольший всплеск интереса к русской религиозной философии наблюдался в 1988-1990 гг. Однако уже в 1991 г. С.С. Хоружий обратил внимание философской общественности на тот факт, что подлинного творческого развития указанная традиция не получила. Более того, в лавине публикой критики, преобладает поверхностный публицистический подход. В 1994 г. Хоружий вновь призывает коллег разобраться, способна ли русская философия осуществить те чаяния, которые на нее возлагаются:

«...От русской мысли чают сегодня и “воды мертвой” (что возвращает телу единство членов, дает срастись) и “воды живой” (что возвращает способность двигаться, дает энергию новой жизни). Прямое дело философа – разобраться, способна ли она осуществить эти чаяния и каким образом»². Мы полагаем, что и сегодня эта проблема остается столь же актуальной. По-видимому, дело здесь, прежде всего, в том, что исходная проблема не была четко сформулирована именно как проблема. Все как-то сразу занялись ее решением. При этом авторы, как правило, исходили из трех следующих предпосылок:

1. Русская религиозно-философская традиция является неким самобытным феноменом наряду с западной или восточной философскими традициями. Однако никто еще не смог показать, в чем же состоит эта самобытность. Дело в том, что самобытность – очень сильный тезис, в отличие от своеобразия, и показать принципиальное отличие нашей традиции и от западной философии, и от византийского богословия довольно сложно.

2. Русская религиозно-философская традиция не какой-либо самобытный феномен, и рассматривать ее нужно либо в рамках западной философии, либо в рамках православного богословия.

3. Русская религиозно-философская традиция является неким синтезом западной философии и православного богословия.

Однако никто еще не показал, что такой синтез в принципе возможен, что для него имеются онтологические и гносеологические основания.

Особенно популярной была третья установка. Несостоятельность первой была отмечена многими авторами. Очень показательной в этом контексте является, например, позиция Е.В. Барабанова, который утверждал: «Русская философия – в отличие, например, от философии индийской или китайской – не выдвинула собственных основополагающих идей, независимых от греко-римского, византийского или новоевропейского наследия. Она не создала, как это было в Индии оригинальной формы логики ... она не выработала тех действительно самобытных концепций в области теории знания, онтологии, космологии, этики, которые мы находим в Упанишадах, системах ньяя или джайнизма в Индии, либо в китайском даосизме или конфуцианстве»³.

Что же касается второй позиции, то она явно непродуктивна и не получила поддержки со стороны философского сообщества России по вполне понятным причинам. Поэтому в данной статье внимание будет уделено третьей позиции, которая была доминирующей в лавине публикаций, посвященных анализу русской религиозной философии. Мы попытаемся показать, что она так же несостоятельна, как и первые две. Именно поэтому проведенные дискуссии не оправдали надежд на подлинное творческое возрождение. Одновременно с этим мы попытаемся предложить еще один из возможных подходов к анализу данной традиции, который пока еще, на наш взгляд, не был должным образом эксплицирован и реализован.

Возьмем на себя смелость утверждать, что констатированное С.С. Хоружим отсутствие продуктивности в анализе данной проблемы обусловлено, главным образом, тем, что она до сих пор не была поставлена и отчетливо сформулирована как проблема методологическая. Наша статья и представляет собой попытку наметить один из возможных подходов к постановке и осмыслению этой проблемы именно в таком узком контексте.

Итак, исходя из какой методологической установки возможно плодотворное осмысление и дальнейшее творческое развитие русской религиозно-философской традиции? С чего следует начать, чтобы такую установку выработать? Очевидно, прежде всего с анализа термина, которым эту традицию принято обозначать. Абсолютное большинство авторов до сих пор употребляло термин «религиозная философия».

Но все ли так ясно относительно содержания данного термина даже тем, кто его активно использует? Это далеко не так. Как известно, М. Хайдеггер говорил, что «христианская философия – деревянное железо»⁴. А формальные претензии к терминам такого рода как «социальная философия», «политическая философия», «религиозная философия» и т.п. предъявлял еще Шеллинг.

Дело в том, что при формальной однотипности термин «религиозная философия» принципиально отличен от терминов «социальная философия», «политическая философия» и подобных им. Термин «религиозная философия» фиксирует отнюдь не предметную область, а характеризует сам способ философствования, саму исходную экзистенциальную установку. Об этом очень точно и ясно писал еще И. Киреевский: «Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня – стремится самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственно-го согласия с верою»⁵.

Итак, если речь идет о самом способе философствования, который каким-то образом отличается от собственно философского и это отличие фиксируется с помощью предиката «религиозная», то возникает вопрос: каким именно образом данный предикат специфицирует понятие «философия»? Для ответа на него необходимо прояснить смысл предиката «религиозная». Самый прямой и, пожалуй, единственный подход к этой задаче, не уводящий в дурную бесконечность уточняющих дефиниций, – этимологический подход. Это с исчерпывающей полнотой продемонстрировал В.В. Библихин. В статье «Философия и религия» он путем этимологического и этиологического разбора обнаруживает содержательную избыточность, т.е. тавтологичность этого термина: «Слово “религия” происходит от латинского *re-lego* “вновь собирать, повторно посещать, еще и еще вглядываться, перечитывать, вчитываться, снова обсуждать, тщательно обдумывать”. В греческом родственное слово *alegw* означает “заботиться, думать, обращать внимание”. Собаки, лениво относящиеся к своим обязанностям, называются *kunez oukalegousai*, из чего по-латински получилось бы “нерелигиозные собаки”. *Religio* развертывает свое значение “совестливость, внимательность, добросовестность, благочестие, благоговение, богопочитание” дальше в “шепетильность, стеснительность, сознание греховности, вины, преступления”. В основе всего ряда – способность человека отойти от суетливой спешки, вернуться к пройденному, *обратить* внимание, совестливо и тщательно вдуматься в то, что по-настоящему серьезно. “Религия” в смысле вдумчивой добросовестности – необходимое, хотя и недостаточное для философии настроение. Всякая философия религиозна задолго до того, как берется за “религиозные темы”»⁶.

Как видим, позиции М. Хайдеггера и его русского переводчика (и одновременно очень яркого самобытного философа) В. Библихина – полярны. Можно согласиться с одним из них, а можно не соглашаться с обоими (так как их позиции находятся в отношении противоположности, а не противоречия) – это не существенно для нашей цели. Данными цитатами вполне подкрепляется утверждение о том, что предикат «религиозная» в отношении философии порождает массу проблем и больше затемняет дело, чем его проясняет. Следовательно, данный термин вряд ли пригоден для спецификации той традиции русской мысли, которую обычно называют «религиозная философия».

Тем не менее вопрос о специфике данной традиции и о термине, эту специфику фиксирующем, остается. Без решения данной задачи хотя бы на уровне рабочей гипотезы невозможно даже начать анализ. Термин «софиология», который также активно употреблялся при анализе нашей тра-

диции, так же вряд ли пригоден. Во-первых, чисто содержательно он применим далеко не во всех случаях; во-вторых, софиология есть, по сути, богословская ересь, и путать ее с философией не следует; в-третьих, сама попытка выделения аспектов отношения к внешнему в Едином есть логическая бессмыслица (на это указывал еще Платон в «Пармениде»). Наиболее пригоден, на наш взгляд, термин «теософия», которым пользовался сам основоположник нашей традиции В.С. Соловьев.

Здесь сразу же необходимо отсечь возможные ассоциации и пояснить, что мы сейчас берем слово «теософия» пока только как термин, а не как понятие. Поэтому о Блаватской, Штейнере, Рерихах следует забыть для того, чтобы адекватно воспринимать текст дальше. Здесь и сейчас теософия берется только как термин, а в качестве понятия он будет сконструирован ниже. Данный термин представляется целесообразным использовать не только потому, что его употреблял основоположник той традиции, которую мы здесь анализируем, но и из следующих соображений: во-первых, этот термин выражен простым, а не дескриптивным именем, следовательно, он защищен от внутреннего противоречия; во-вторых, он специфицирует этимологически предмет исследования по отношению к философии и теологии; в-третьих, он указывает на присутствие в нем и того и другого либо на возможность превращения и в то и в другое, что важно для нашего контекста.

Итак, мы предлагаем подойти к проблеме идентификации русской религиозно-философской традиции, используя в качестве рабочего термин «теософия». Теперь возникает следующий вопрос: является ли теософия неким самобытным феноменом, наряду с философией, теологией и наукой; или только каким-то моментом, состоянием философии, теологии и науки, а если так, то каким именно? Когда и почему возникает это состояние, чем оно определяется?

Если подойти к этому вопросу только в деятельностном аспекте, то неизбежен уход в дурную бесконечность уточняющих дефиниций. Поэтому плодотворнее, на наш взгляд, попытаться рассмотреть проблему преимущественно в топическом аспекте: т.е. определить топос (местоположение) теософии по отношению к философии, теологии и науке как к уже устоявшимся позициям в онтологическом пространстве. Или, другими словами, попытаться выделить онтологический регион исследований, принадлежащий теософии и отличный от философского, теологического и научного, либо показать, что такой регион отсутствует.

Для решения этой задачи необходимо предложить некоторую наглядную онтологическую модель, если угодно, *toy model*. Число топосов в нашей модели должно быть не меньше, чем число уже существующих твердых позиций в онтологическом пространстве. Таким образом, если пока оставить открытым вопрос об онтологическом статусе теософии, то можно условно выделить следующую топикку:

- 1) физическое пространство (пространство опыта);
- 2) метафизическое пространство (внеопытное пространство);
- 3) граница между ними (сверх-опытное, но не вне-опытное пространство).

Существование первых двух не нуждается в обосновании за очевидностью. Несколько сложнее обстоит дело с границей между физическим и метафизическим как особым пространством. Это не так очевидно и требует пояснений. Прежде всего укажем на неустранимость самого понятия «границы» в познавательном процессе. Кроме пока-еще-непознанного, существует еще и качественная граница, указывающая на то, что в принципе знать нельзя. Так, нельзя непосредственно познать то, чем познаешь; нельзя познать никакую вещь в модусе бытия-в-себе; в физическом познании нельзя преодолеть постоянную Планка при измерении квантовых объектов и т.п. Далее, границу для познания ставит сам язык.

Из формальной логики хорошо известно, что операция ограничения объема понятия имеет четкий предел – единичное понятие. А вот операция обобщения объема понятия такого предела не имеет и доходит лишь до наиболее общих категорий, дальше которых идти некуда – пространство языка заканчивается. Существует так называемый неопределяемый минимум категорий, которые уже не могут быть выражены через другие категории. Такой набор из пяти категорий восходит еще к Платону.

Будем считать, что сказанного достаточно в данном случае для введения в нашу модель третьей составляющей онтологического пространства – границы между физическим и метафизическим. Мы называем это пространство сверх-опытным, но не внеопытным, имея в виду следующее: к этой границе в принципе имеется рефлексивный доступ, но только с одной стороны – стороны опыта. Это значит, что целиком уйти внутрь этого пространства невозможно, так как это будет уход за пределы всякого возможного опыта, т.е. в мета-физическое пространство. К этой границе можно приблизиться, но в тот же миг она ускользает, она как бы одновременно и доступна и недоступна. В этом смысле она не есть нечто внеопытное как принципиально недоступное всякому опыту, но она есть также нечто сверхопытное – как превосходящее, трансцендирующее всякий наличный опыт.

Итак, первая составляющая онтологического пространства – пространство опыта (физическое пространство), – очевидно, принадлежит науке. Несмотря на все философские претензии к традиционным критериям научности, наука (по крайней мере – science) продолжает опираться на такие принципы как верификация, фальсификация, простота, когерентность и т.д. Тому, кто с этим не согласен, придется привести какие-то очень нетривиальные аргументы.

Второе – метафизическое – пространство мы отдаем теологии, именно теологии, а не философии или теософии. Философию мы помещаем в третье пространство, а о теософии будет разговор особый.

Ограничение топоса философии границей между физическим и метафизическим также нуждается в пояснении, ведь в философской классике от Аристотеля до Хайдеггера философия понимается именно как метафизика, как нечто выходящее за пределы физического пространства. Но если, по Аристотелю, метафизика действительно есть нечто выходящее за пределы физического и взирающее на мир со стороны как на целое, то у Хайдеггера дело обстоит иначе. Метафизика, согласно Хайдеггеру, есть нечто превосходящее, трансцендирующее себя за пределы физического пространства («сущее в целом»), но не покинувшее, не ушедшее целиком из мира опыта. Ибо уйти, по Хайдеггеру, некуда – за пределами сущего оказывается Ничто. Таким образом, возможность постановки философских проблем, взятие под вопрос сущего как целого обеспечивается присутствием на границе («выдвинутостью в Ничто»). Прямое дело философа здесь – перейти на уровень рефлексии о том, что произошло в состоянии трансцендирования, а не вводить метафизические сущности для сглаживания противоречий реального опыта. Здесь возникает самое опасное для философа «искушение» – прибегнуть к помощи трансцендентного для решения возникших проблем. Но как только философ принимает это «искушение», он перестает быть самим собой, так как теряет свой собственный онтологический регион и вторгается на «чужую территорию». Таким образом, метафизическое пространство есть твердая позиция теологии, а не философии. Отграничивая же философию от пространства «мета», мы одновременно обосновываем ее присутствие на границе.

Теперь необходимо провести обоснование с другой стороны и пояснить, почему наука оставляет место на границе незанятым, освобождая его для философии, почему она не доходит до предела. У Владимира Волжского есть такой фрагмент: «...Большинство классиков, много сделав для фи-

лософии, в конце жизненного пути задавались вопросом: что такое философия? Парадокс: занимаюсь тем, не знаю чем. Если же серьезно подумать, то легко заметить, что такое состояние свойственно всем без исключения дисциплинам и видам деятельности. Их просто данный вопрос вовсе не интересует. Все они пасынки судьбы. Специфика философии и ее отличие от всех них состоит в том, что ее мучает и движет именно этот вопрос: что она есть»⁷. Именно высказывание своей собственной сути предполагает выход в пограничную ситуацию, трансцендирование своего собственного наличного состояния. Наука же не может этого сделать своими собственными средствами. Вот как описывал эту ситуацию М. Хайдеггер: «Историческая наука исследует, например, какую-либо эпоху во всех возможных ее аспектах и, однако, никогда не исследует, что есть история. Она вообще не может исследовать это научным образом. На историческом пути человек никогда не найдет, что есть история, так же, как математик когда-либо на математическом пути, т.е. через свою науку, и значит в конце концов в математических формулах не может показать, что есть математическое. Существо их областей: история, искусство, поэзия, язык, природа, человек, бог – остаются недоступными для наук. В то же время при этом науки постоянно проваливались бы в пустоту, если бы они вращались вне этих областей. Существо названных областей – это дело мышления (философии – Ю.Л.). Поскольку науки как науки не имеют к этому делу никакого подхода, то должно быть сказано, что они не мыслят»⁸.

В качестве еще одного аргумента в пользу тезиса о приоритете философии перед наукой в анализе пограничных ситуаций в познании можно указать на философскую нагруженность фундаментальных понятий, которыми оперирует наука, не отдавая себе в этом отчета. Эта ситуация ярко проиллюстрирована М.К. Мамардашвили на примере понятий «природа» и «время»: «Поскольку мы живем в XX веке и многое нам представляется само собой разумеющимся, нам кажется естественным применять термин “природа” к окружающему нас миру. Мы говорим: окружающий природный мир. Но верно ли это? Что значит “окружающий природный мир”? А если мы считаем, например, что он населен сказочными существами или содержит в себе какие-то мифологические сущности, это что не природа? Нет. Следовательно, рассматривать мир как природу нужно под иным углом зрения, а именно, скажем, так: под углом зрения некоего целого, в котором существует естественный порядок. Это и есть природа. Природой является не мир, который мы склонны населять сказочными существами, а мир, рассматриваемый под углом зрения его естественной упорядоченности, в нем имеют место только *физические* события. Это не просто события, которые происходят вне нас. Это события, которые происходят естественно-причинно, то есть без участия в них каких-либо произвольных сил или существ. Научное восприятие или познание мира есть абстракция. Ведь на протяжении тысячелетий человечество обходилось без науки. Воспринимать мир научно – совсем не естественно, а условно в том смысле, что это предполагает какие-то предпосылки, которые сами еще должны возникнуть или быть человеком осуществлены. Следовательно, уже простое употребление термина “природа” показывает его нагруженность какими-то мировоззренческими предпосылками и условиями. Это не просто слово языка. Сегодня оно нам кажется привычным, само собой разумеющимся только потому, что человек демифологизировал мир. Это исторический факт, сложный и поздний продукт развития культуры»⁹. Еще более ярким примером *не-осмотрительности* науки может служить анализ понятия «существование». Дело в том, что уже простейшая констатация «А есть В» предполагает предварительное понимание того, что значит «есть», т.е. уже проделанную сложнейшую философскую работу, которую наука просто не замечает, потребляя некрити-

чески. Об этом неустанно твердил Хайдеггер, во всей остроте вновь поставивший вопрос: что значит быть?

Итак, наука сама себя запирает в границах физического пространства (так как мы его здесь определили). Таким образом, все три составляющих онтологического пространства оказываются занятыми, а каждая из трех дисциплин – наука, философия и теология – имеет свой собственный специфический онтологический регион. Но как же тогда обстоит дело с теософией? Если выделенная топика исчерпывает онтологическое пространство (в контексте исследовательской специфики) – а мы показали, что это так и есть, – то для теософии просто не остается места.

Собственно, ни в каком «здесь» и «сейчас» ее просто не может быть, так как она всегда будет выступать в облики то «науки», то философии, то теологии. В этом случае говорить о теософии можно лишь условно в горизонте времени. Но нельзя ли заявить в качестве особого пространства совпадение (или неразличенность) всех трех составляющих? Конечно, логически это возможно. Но чем тогда это будет отличаться от художественного произведения? Ведь и в науке, и в философии, и в теологии существуют свои специфические критерии истинности, строго заданные аксиомы и постулаты, догмы (в теологии), общезначимые методы, специфические модели и критерии доказуемости. Но все это возможно только в свете каких-то твердо установленных границ.

Дело в том, что вообще всякая критика возможна только как отталкивающаяся от некоторой строго заданной границы, – следовательно, необходима ясная топическая определенность. Только на основе предварительного топического разграничения возможно традиционное деятельностное разграничение – это, на наш взгляд, один из важнейших результатов философии М. Хайдеггера.

Таким образом, при отсутствии топической определенности невозможно и деятельностная, следовательно, все позволено: «пусть расцветает сто цветов». Не о чем спорить – было бы интересно. И такой критерий действительно выдвигался Л. Шестовым: «Все виды литературы хороши, кроме скучной, говорил Вольтер. Прав он? Конечно, прав. ... Ну а как с мировоззрениями? Вправе ли мы отвергнуть предлагаемую философскую систему только потому, что она скучна? По-моему, вправе»¹⁰. Если так, тогда действительно не о чем спорить. Однако тот факт, что споры и в науке, и в философии, и в теологии никогда не прекращались, свидетельствует, что все же как-то надо решать вопрос с истинностью и общезначимостью. Одного интереса (или веселья) – мало! К теософии же подобные требования неприменимы в принципе, так как при отсутствии исследовательских онтологических границ любой вправе заявлять все что угодно, поскольку никакая критика в его адрес неправомерна. Повторим еще раз: всякая возможная критика есть уже привязка к некоторой онтологической определенности, которая фундирует собой основания для критики. Если теософия все же берется выставлять требования истинности и общезначимости (а, как правило, это так и бывает), надевая на себя маски науки, философии и теологии, то она немедленно подпадает под уничтожающую критику Р. Карнапа, адресованную им, правда, метафизике (философии) в широком смысле. Его критика, как нам представляется, совершенно справедлива, но затрагивает философию лишь тогда, когда она не удерживается в своих границах и превращается в теософию. Именно об этом говорил В.В. Библихин в своей блестящей статье: «Надо бояться не того, что верующего испортит неверующая философия, а того, что возникнет промежуточное образование, где вера захочет опираться на разум, а онтология начнет расправляться со своими проблемами при помощи религиозной догматики»¹¹. Невозможность же редукции к протокольным предложениям пограничных ситуаций в познании, до которых доходит философия, еще не доказывает их нереальность и незаконность. Что

же касается теософии, то, перефразируя Карнапа, можно сказать вместе с ним: в теософии нам не поможет ни Бог, ни черт.

Таким образом, собственного онтологического региона теософия иметь не может. Она может только вторгаться в онтологические регионы философии, теологии и науки, произвольно переходя из каждого в любой и, таким образом, деформируя их. Следовательно, теософию уместно рассматривать в рамках либо науки, либо философии, либо в рамках теологии как имманентную деформирующую тенденцию. Например, по отношению к философии решающий вопрос, задающий контекст исследования, может быть поставлен так: какие онтологические импликации и эпистемологические предпосылки детерминируют реализацию такой логики развертывания философского дискурса, которая трансцендирует собственные конституирующие границы философии, превращая ее в псевдофилософию?

Проведенный выше анализ позволяет сделать вывод, что попытки осуществления некоего синтеза науки, философии и теологии, или эмпиризма, рационализма и мистицизма (по Соловьеву), или еще в каком-либо ракурсе – не имеют онтологического основания. Следовательно, беспочвенны попытки анализа русской религиозно-философской традиции в контексте некоей синтетической парадигмы.

Итак, мы утверждаем, что непродуктивно пытаться интерпретировать русскую религиозно-философскую традицию ни как феномен западно-европейской философии, ни как феномен византийской богословской традиции, ни в контексте некоего теософского синтеза того и другого. Данная статья была посвящена в основном обоснованию последнего тезиса, поскольку именно он до сих пор наиболее популярен.

Что же остается? Понятно, что контекст индийской или китайской философии пригоден еще меньше, чем европейский или византийский. Остается еще одна возможность: осуществить две альтернативные интерпретации в терминах западно-европейской философии и в терминах православного богословия, исходя из принципа рефлексивной симметрии. Рефлексивная симметрия означает в данном случае невозможность разработки одного контекста без одновременной разработки другого, и наоборот. Эти две интерпретации должны рассматриваться как дополнительные, но принцип дополненности приобретает здесь свою специфику: одна интерпретация без другой не только недостаточна, но и неадекватна.

При выполнении же указанных интерпретаций необходимо всячески избегать смешения и диффузии контекстов, т.е. проявления теософской тенденции, лишаящей анализ онтологического основания. Данные альтернативные интерпретации должны выявить скрытый потенциал нашей традиции как в строго философском, так и в строго богословском контексте. А диалог этих контекстов без претензии на создание единого (синтетического) и будет, на наш взгляд, наиболее адекватным способом интерпретации русской религиозно-философской традиции.

При этом исходный вопрос может быть сформулирован следующим образом: что может дать экспликация и интерпретация философских импликаций православного богословия (в той мере, в какой они присутствуют в русской религиозно-философской мысли рубежа XIX – XX вв.) в строго философском ключе для самой философии в нынешней ситуации и, с другой стороны; что может дать богословская проработка важнейших философских достижений указанной традиции для современного православного богословия?

При этом, подобно тому, как Н. Бор предложил для микрообъектов выполнять две взаимодополняющие интерпретации: в терминах корпускулярной и в терминах волновой теорий; в нашем случае необходимо выполнять две альтернативные и взаимодополняющие интерпретации в терминах философии и в терминах православного богословия.

Отсюда вовсе не следует, что русская религиозно-философская традиция является вторичной и эпигонской. Дело в том, что хотя данные способы интерпретации созданы не нами, но сам предмет – особый опыт, рожденный в недрах русской православной культуры – является, бесспорно, самобытным и уникальным. Оригинальность вопросов, которые ставили русские философы и богословы, признавалась даже таким строгим критиком данной традиции как Г. Шпет. Однако эта самобытность не получила сколько-нибудь завершенной артикуляции ни в контексте философии, ни в контексте богословия не только потому, что традиция была насильственно прервана, но и потому, на наш взгляд, что подобная артикуляция осуществлялась преимущественно в синтетическом контексте, следуя программе В. Соловьева. А данный контекст, как мы пытались показать в этой работе, является псевдофилософским и псевдобогословским, поскольку не может иметь собственной региональной онтологии.

Серия интереснейших публикаций С.С. Хоружего на страницах журнала «Вопросы философии», а также ряд монографий позволяют надеяться, что реализация новой концептуальной программы, основные контуры которой сформулированы выше (по крайней мере, со стороны философии) уже начата. Возможный спектр тематизаций указанной концептуальной программы очень широк и далеко не исчерпывается актуализацией и категориальной проработкой философских импликаций исихазма (как это по преимуществу имеет место у С.С. Хоружего). Весьма значимыми, безусловно, являются такие работы как фундаментальное систематическое исследование И.И. Евлампиева¹², а также компаративистские исследования Н.В. Мотрошиловой¹³. Хочется надеяться, что очередной виток дискуссий вокруг русской философии, если он состоится, инициирует новые значительные достижения в исследовании русской философской традиции.

Библиографический список

- Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102–117.
- Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 34–45.
- Волжский В. Заметки о современном состоянии философии // Ступени. – 1991. – № 1. – С. 7–27.
- Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000.
- Киреевский И.В. Избранные статьи. – М.: Современник, 1984.
- Кураев А. О вере и знании без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 45–64.
- Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3–19.
- Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика; Культурная революция, 2006.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М.: Территория будущего, 2006.
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994.
- Heidegger, M. *Phänomenologie und Theologie*. – Fr. a M., 1970.

¹ Встреча с руководством Федерального собрания. [Электронный ресурс] / URL: http://www.mosportal.ru/2/i125_731.htm. (дата обращения 19. 01. 2011).

² Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 32–33.

³ Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102.

⁴ Heidegger M. *Phänomenologie und Theologie*. – Fr. a M., 1970. – S. 32.

⁵ Киреевский И.В. Избранные статьи. – М.: Современник, 1984. – С. 260.

- ⁶ Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 36-37.
- ⁷ Волжский В. Заметки о современном состоянии философии // Ступени. – 1991. – № 1. – С. 8.
- ⁸ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М.: Территория будущего, 2006. – С. 102-103.
- ⁹ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 6.
- ¹⁰ Цит. по: Кураев А. О вере и знании без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 53.
- ¹¹ Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 43.
- ¹² Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX -XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000. – Ч. 1. – 413 с.; Ч. 2. – 411 с.
- ¹³ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.

Романько Ю.И.

АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ Ф.А. ГОЛУБИНСКОГО

Аннотация. Автор статьи обращается к наследию представителя отечественной религиозно-философской мысли, духовно-академической философской школы Федора Александровича Голубинского. В статье анализируются концептуальные истоки православной теистической метафизики выдающегося московского профессора-теиста, рассматривается вопрос о влиянии философского наследия античных философов на его метафизическую систему как цельное, глубоко проработанное философское знание.

Ключевые слова: Ф.А. Голубинский, история философии, античные истоки метафизической системы, теология, онтология, учение о Существовании Бесконечном, космология.

Ф.А. Голубинский – представитель отечественной религиозно-философской мысли, духовно-академической философской школы, выдающийся философ, создавший собственную систему православной теистической метафизики. Система отличалась цельностью и стройностью, включала элементы, тесно связанные и органически соединенные, расположенные в определенном концептуальном единстве: 1) онтология; 2) богословие; 3) умозрительная психология; 4) космология¹. Глубина проработанности системы была достигнута еще и потому, что в основу рассмотрения каждого элемента этим мыслителем была положена идея «исторического развита»: «Для кого не существует прошедшее, тот не имеет ни ревности, ни довольного сведения для того, чтобы хорошо располагать настоящим»². С обращения к «прошедшему», с историко-критического анализа, прежде всего древних философских учений, Голубинский начинает рассмотрение каждого элемента своей системы.

Сам Голубинский обладал глубокими знаниями классической древности. Со «строгой внимательностью» занимаясь чтением³, он делал выписки «в свой домашний ученый сборник, который отличался удивительным разнообразием и строгостью выбора»⁴, в него вошли выписки сочинений Платона и других древних философов⁵. Отличное знание древних языков делало для него доступным эти произведения.

Из 36 лет службы в Московской духовной академии большую часть Голубинский посвятил преподаванию «Истории философских систем». С 1830 г., приняв поручение от Комиссии духовных училищ составить руководство по истории философии, он испросил дозволения заниматься в классе чтением исключительно курса по «Истории философии». Послед-

- ⁶ Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 36-37.
- ⁷ Волжский В. Заметки о современном состоянии философии // Ступени. – 1991. – № 1. – С. 8.
- ⁸ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М.: Территория будущего, 2006. – С. 102-103.
- ⁹ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 6.
- ¹⁰ Цит. по: Кураев А. О вере и знании без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 53.
- ¹¹ Бибихин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 43.
- ¹² Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX -XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000. – Ч. 1. – 413 с.; Ч. 2. – 411 с.
- ¹³ Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.

Романько Ю.И.

АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ Ф.А. ГОЛУБИНСКОГО

Аннотация. Автор статьи обращается к наследию представителя отечественной религиозно-философской мысли, духовно-академической философской школы Федора Александровича Голубинского. В статье анализируются концептуальные истоки православной теистической метафизики выдающегося московского профессора-теиста, рассматривается вопрос о влиянии философского наследия античных философов на его метафизическую систему как цельное, глубоко проработанное философское знание.

Ключевые слова: Ф.А. Голубинский, история философии, античные истоки метафизической системы, теология, онтология, учение о Существовании Бесконечном, космология.

Ф.А. Голубинский – представитель отечественной религиозно-философской мысли, духовно-академической философской школы, выдающийся философ, создавший собственную систему православной теистической метафизики. Система отличалась цельностью и стройностью, включала элементы, тесно связанные и органически соединенные, расположенные в определенном концептуальном единстве: 1) онтология; 2) богословие; 3) умозрительная психология; 4) космология¹. Глубина проработанности системы была достигнута еще и потому, что в основу рассмотрения каждого элемента этим мыслителем была положена идея «исторического развита»: «Для кого не существует прошедшее, тот не имеет ни ревности, ни довольного сведения для того, чтобы хорошо располагать настоящим»². С обращения к «прошедшему», с историко-критического анализа, прежде всего древних философских учений, Голубинский начинает рассмотрение каждого элемента своей системы.

Сам Голубинский обладал глубокими знаниями классической древности. Со «строгой внимательностью» занимаясь чтением³, он делал выписки «в свой домашний ученый сборник, который отличался удивительным разнообразием и строгостью выбора»⁴, в него вошли выписки сочинений Платона и других древних философов⁵. Отличное знание древних языков делало для него доступным эти произведения.

Из 36 лет службы в Московской духовной академии большую часть Голубинский посвятил преподаванию «Истории философских систем». С 1830 г., приняв поручение от Комиссии духовных училищ составить руководство по истории философии, он испросил дозволения заниматься в классе чтением исключительно курса по «Истории философии». Послед-

ние 12 лет своей академической деятельности он занимался преподаванием истории древней философии⁶. В 1884 г. редакция журнала «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» располагала сведениями о том, «что в свое время слушателями Ф.А. Голубинского были сделаны подробные записи его лекций по «Истории древней философии» и призывала к «доставлению» ей этих записей⁷. Но они так и не были опубликованы.

Обращение автора данной статьи к исследованию того, как античная философская мысль отразилась в наследии московского профессора-теиста, – это попытка произвести анализ концептуальных истоков философии Ф.А. Голубинского.

Исследуя «начало философии», Голубинский обращается к древнему философствующему миру, «еще не много знавшем природу». Он четко определяет: «древние думали различно»⁸, приписывая «начало» чувству удивления при созерцании природы; любопытству ума; собственному достоянию ума; стремлению ума к Бесконечному⁹.

Глубоко анализируя эти позиции, Голубинский четко формулирует свою: «... Первые испытатели удивлялись природе, ее порядку и красоте, но под влиянием идеи ума о Бесконечном»¹⁰.

По утверждению Голубинского, «с первыми действиями ума человеческого»¹¹ получила свое начало метафизика. Рассматривая метафизику как науку систематизированную, «приведенную в форму», Голубинский указывает на необходимость начать с определения ее происхождения и названия, а это, подчеркивает он, «должно искать в истории философии древней и средней»¹². В глубоком анализе древних учений Голубинский видит истоки «предварительных понятий» метафизики.

В древних учениях Голубинский выделяет главные метафизические системы: *материализм, идеализм, пантеизм, чистый теизм*¹³. Их степень развития и образования, утверждает он, определяется «возрастом ума человеческого»¹⁴.

Материализм, как метафизическая система, – это система «времен младенствующего разума»¹⁵, не определившая зависимости «видимой природы от высшей духовной силы»¹⁶, смешавшая «Существо Божественное с миром физическим»¹⁷, «Бога с материей»¹⁸, приписывая материи «те качества Божества, кои без явного и ощутительного противоречия приписаны быть не могут; так, например, вечность, беспредельность, неизмеримость»¹⁹. «Защитниками» учения древнего материализма Голубинский называет Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра²⁰, Гераклита, Эпикура²¹.

Идеализм, как метафизическая система, «сделал попытку отыскать начало всего изменяемого в духе, в уме, в сознании, все производил и изъяснял из идеи мыслящего субъекта, приписывая безусловному высшие черты, но все производя из нашего я»²².

Позже «исследователи природы», «не находя для своих исследований прочного и твердого начала, скоро заметили... что должно существовать высшее... которое должно быть основанием всего» – Бесконечное, Абсолютное, Единое Неизменяемое Существо²³. На различном понимании существа отношений к Бесконечному, Абсолютному, практически из одного начала «проистекли» системы пантеизма и теизма.

В свою очередь *пантеизм*, имея существенные отличительные признаки, подразделялся Голубинским на пантеизм материалистический, илзоистический, идеалистический.

Пантеизм материалистический «усматривается» Голубинским у «элеатиков». Он называет эту систему «грубой»²⁴. Она является отражением периода, когда разум был «столько еще слаб», что «смешал Существо Божественное с миром физическим, приписывал Ему свойства материальные, физические»²⁵.

В учениях Египта, Греции, Индии и у халдеев Голубинский определяет корни *илозоистического пантеизма*. В учениях Греции, Индии Бог рассматривается как всеоживляющее начало; и духи, и стихии материальные из него проистекают и в него возвращаются. В Египте соединение с Богом, «поглощение в Боге»²⁶, полагалось как высшее назначение человека.

Пантеизм идеалистический православный философ-теист называет «утонченным», к нему склонялись Ксенофан и Парменид, «немногие» из древних мыслителей²⁷, как отмечает Голубинский. Они полагали «Безусловное так возвышенным, что оно не имеет сходства с существами конечными, почитая его непостижимым»²⁸.

Система теизма признана Голубинским «всех прочих возвышеннейшей»²⁹.

По оценке Голубинского, все первые древние учения имели следующие общие существенные характеристики:

- говорили о вечности Бога;
- имели высокие представления о Боге;
- утверждали веру в загробную жизнь;
- утверждали, что человек и природа несовершенны, как были некогда; жизнь человека – это изгнание, он должен очищать себя, чтобы вернуться в первобытное, совершенное состояние.

В целом, по замечанию Голубинского, первые древние учения характеризовались тем, что в них еще не было формы, но уже был предмет учения: определение причины всех изменений, основания всего сущего.

В зависимости от «возраста ума человеческого» эти метафизические системы наполнялись своим конкретным содержанием.

Голубинский, анализируя учения периода самого «начала философии», пытается конкретно определить, «учили ли нас древние чему-либо истинному в рассуждении Метафизики?». «Существенным», считает Голубинский, было то, что в этом периоде было составлено философское понятие о Боге.

Бог в древних учениях – «высшая сила», существо высочайшее, непостижимое, несравненное. «Божество» – Книфис – такое понятие было у египтян³⁰. «Вечный и непременный» – такое понятие о Боге имели учения Индии, представлявшие Бога «душой мира», «началом всеоживляющим», «всеуправляющей», «всепроизводящей» из Себя силой: и духи, и стихии материальные из него происходят и в него должны возвратиться³¹. В древнейших восточных религиях Божество представлялось «в ближайшем отношении к человеку, как источник блага, как Существо, имеющее собственную личность и обладающее духовными совершенствами»³².

Голубинский выделяет учение о Боге у персов, подчеркивая их заслугу и определяя дуалистичность учения. Богу, считали они, свойственны «неизменяемость, вездеприсутствие и промыслительность»³³. Как существо сильное, могущественное, оно способно нести разрушительные действия. И персы относились к Богу больше со страхом, как к «виновнику зла», но одновременно в нем видели и «начало добра»³⁴. И эта мысль была существенной, значимой, как отмечает Голубинский, потому что до персов древние учения не раскрывали мысли о премудрости, благости, любви, святости Божьей.

Но особенно Голубинский выделяет учение Зороастра, определяя его «чистым учением о Боге». Зороастр называет Бога «вечной вечностью»³⁵, Владыкой Вселенной и Отцом духов³⁶, который «управляет Вселенною»³⁷. Бытие – это основание всего сущего, что Бог «носил в себе» и по своему изволению извел во Вселенную. Но Бог не причастен к злу, как в этом были уверены персы. Зороастр раскрывает «высочайшие совершенства», присущие Богу, – «благость, животворность, любовь»³⁸. И в этом, отмечает Голубинский, «великая заслуга Зороастра».

По оценке Голубинского, это был период «младенчествующего разума», когда «сила чувственности» «господствовала над духом человеческим». Тогда метафизика уже существовала, но она еще не имела формы, хотя «ум человеческий» уже занимался ее предметом. Отмечая ранее появление метафизики, Голубинский тем не менее указывает, что в онтологии «философы этого периода ничего полезного не сделали»³⁹, а для «психологии умственной» открыли немного.

Анализируя мифологию греков, учения египтян, финикийцев, индийцев, московский теист выделяет их общую мысль – веру в загробную жизнь, наполненную воображениями древних о приятных местах обитания душ умерших, их странствиях, очищениях, мучениях. Очень явственно мысль о переселении душ, по мнению Голубинского, прослеживается в учении Зороастра⁴⁰.

«Замечательной» называет Голубинский уверенность древних в том, что человек и природа несовершенны, что совершенное состояние человека – это его первобытное состояние, что человек вернется в него, в «золотой век», пройдя через очищение. В своей космологии древние учения еще не допускали мысли о вечности мира. Бог вечен. Поэтому определяя начало мира, объясняли его происхождение из высшей силы.

Исследованиями греческих философов от Фалеса до Сократа, положившими начало пантеизму идеалистическому, Голубинский определяет новый этап развития метафизики. В основу сущего ими были положены наблюдение и рассудок. Этот этап, по оценке Голубинского, не создал «систематическую форму» метафизики, но сформулировал новые «понятия о свойствах и законах и началах физических, понятия, нужные для метафизики»⁴¹, более «пробудил к раскрытию» задачу «найти для изменяемого неизменяемое»⁴². Исследуя учения Ксенофана, Анаксагора, Пифагора, Голубинский определяет в них общее «неизменяемое»: таковым они считали субстанции, «единое и все».

«Некоторые высокие понятия метафизические» Голубинский отмечает у Ксенофана, называя его «основателем греческого пантеизма»⁴³, первым из философов древности, «проповедовавшим» учение «совершенного отрицания»⁴⁴. «Ксенофан отрицал в Боге все; Бог есть ни то, ни другое, ни разум, ни неразумное, ни определенное, ни неопределенное»⁴⁵. Это учение имело «ревностных защитников и распространителей» в первых веках христианства среди философов АВ свою очередьВ свою очередь александрийских и принято было «даже от некоторых Отцов Церкви»⁴⁶. Голубинский подробно опровергает «сие учение»: очищая понятие о Боге, «отсекая ограниченные признаки в Божестве, Ксенофан ввел новое бездушное понятие о едином непостижимом, имеющем исключительное бытие – о субстанции абсолютной»⁴⁷. Таким подходом, по мнению Голубинского, было уничтожено «живое понятие о Боге как существе, имеющем к нам близкое отношение»⁴⁸.

Напротив, в учении Пифагора Голубинский особенно отмечает «понятие о Боге живом», подчеркивая, что только его школа из всех греческих философов того времени «удержала» это понятие⁴⁹. В системе Пифагора «все происходит из единого начала»⁵⁰. «Началами вещей, жизни вещей» пифагорейцы «не без оснований» «называли числа»⁵¹ (Голубинский отмечает, что «определение числа дано уже было Эвклидом, который сказал, что число есть множество, из единиц составленное»⁵²). Но в системе Пифагора определяется понятие и об элементах вещей: «Бог есть великий Геометр, который все устроил по числу, мере и весу»⁵³.

Пифагор, отмечает Голубинский, обратил внимание не столько на материю, сколько на «целесообразное расположение частей вселенной, и такое устройство приписывал он единому премудрому Виновнику»⁵⁴. Пифагор, по мнению Голубинского, «первый раскрыл красоты природы и возбудил людей к удивлению премудрости Божественной»⁵⁵. По сути, «премуд-

рость Божья» – это «единое начало», из которого все происходит. В учении Пифагора Голубинский видел зачатки учения о Божественной Премудрости.

«Глубокомысленным философом», создавшим «здоровое учение», сделавшим «величайшее открытие», Голубинский называет Анаксагора. Анаксагор в условиях «господствующего материализма» «первоначальной причиной, все устроившей», назвал разум и премудрость»⁵⁶, «началом сущего определял ум (*ratio*)»⁵⁷. Этим положением Анаксагор возвысил Бесконечное Существо над материей, наделив его духовными совершенствами: ведением и мудростью⁵⁸.

С учения Сократа начинается «новое исследование». Он первый, как подчеркивает Голубинский, «глубочайшее внимание» человека обратил на необходимость изучения самого себя, сил духа человеческого, особенно нравственных. К этому Сократа объективно подвело время, когда нравственность, как замечает Голубинский, была «в крайнем пренебрежении и растлении»⁵⁹. Поэтому самого Сократа Голубинский называет больше «учителем жизни», а его философию «некоторым образом односторонней».

Но идею Сократа развили его ученики – Платон и Аристотель. Сократа и Платона Голубинский характеризует «как наиболее ощущавших в себе Бога»⁶⁰.

В этот период, во-первых, «начала образовываться полная система Философии»⁶¹. Соединение внутреннего содержания, «части Философии», как называет Голубинский⁶², с ее внешней стороной положило начало, по сути, великим открытиям в философии.

Во-вторых, «началось образование нововведенной метафизической части... Онтологии, доселе неизвестной»⁶³. Онтологические понятия определяет Платон, а «в стройный порядок и состав» их приводит Аристотель.

В-третьих, «кроме Богословия в сей период объяснена была и Умственная Психология»⁶⁴. Впервые, по выводу Голубинского, Умственная психология встречается у Платона. «Платону более всех можно отдать честь за то, что у него образовалось полное умозрительное учение о душе»⁶⁵.

В Космологии «приобретено очень немного»⁶⁶. Но, как противовес представлению мира «темницей и местом изгнания», «замечателен у Платона светлый взор в мир»⁶⁷ – «вселенная образована по вечным идеалам ума Божественного».

Интерес Голубинского к Платону активен и объективно закономерен. самого Голубинского часто характеризуют как платоника. Во-первых, у истоков формирования религиозно-философского мировоззрения Голубинского, еще в период обучения в Московской духовной академии, стоял Василий Иванович Кутневич, чей философский курс исходил из базовых положений классического идеализма в духе Платона и Плотина. Во-вторых, философия православного теизма, ярким представителем которого был Голубинский, исходила из онтологизации душевной жизни, превращения ее в один из важнейших предметов метафизического познания. А этот посыл сам по себе является продолжением сократо-платонической традиции понимания идеального бытия человека. «Поэтому не случайным, а вполне закономерным и естественным является интерес отечественных религиозных мыслителей к творческому наследию Платона»⁶⁸. Философская система Голубинского глубоко впитала в себя учение Платона.

Данное Голубинским определение «понятия Философии» по сути совпадает с платоновским: «система познаний, приобретенных разумом (*intellectus*), под управлением ума (*Rationis*) и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих, главнейших, существеннейших силах, законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах Бога, – система, направленная к тому, чтобы возбудить в духе человеческом, воспитать и направить любовь к премудрости Божественной

и человеку предназначенной»⁶⁹. Подобно Платону, Ф.А. Голубинский признает целью философских размышлений человека реализацию им в жизни идей истины, красоты и добра в том смысле, что философия должна рассмотреть то, «как познавательная способность должна проявляться по идее истины, воля – по идее добра нравственного и чувство – по идее красоты»⁷⁰.

Голубинский обращается к Платону при исследовании источников онтологии. Онтологические идеи, по мнению Голубинского, рассеяны у Платона «по разным местам его творений»⁷¹. «Не в связном виде», но в сочинениях Платона онтология «в первый раз является»⁷². Голубинский, формулируя предмет «Платоновой Онтологии», подчеркивает односторонность учения Платона, характеризуя его как «учение об истинных, самих себе равных свойствах сущего, а не о том, что существует в пространстве и времени»⁷³. По мнению Голубинского, «существует не одно неизменяемое»; все вещи имеют «действительное бытие», ограничивающее вещи пространством и временем; пространство и время являются сутью общего свойства, принадлежащего ограниченному существам.

В системе Платона Голубинский видел зачатки учения о божественной Премудрости. Бог «хотел в мире изобразить Самого Себя, и потому вся вселенная есть как бы отпечаток творческого Его величия, Его Божественных совершенств». Платон представлял Бога художником и поэтом: художником, который от вечности составил себе план о вселенной; поэтом, который во времени привел свой план в исполнение», и потому вся вселенная есть как бы отпечаток творческого Его величия, Его Божественных совершенств⁷⁴. Эту идею Голубинский назвал «величественной мыслью» Платона⁷⁵. «Вообще должно сказать, что сочинения Платона заключают богатый запас для умозрительного Богословия. Идея о Боге есть краеугольный камень, на котором он построил систему своей философии»⁷⁶.

Нравственное учение Платона, объявлявшее о тождестве идеи блага и Абсолютного Совершенства с Божеством и признававшее добродетель своеобразными «воротами» в мир истины, также весьма ценилось Голубинским. Платоновская идея ума Божественного была взята Голубинским в космологии, четвертой части его полной системы метафизики.

У Голубинского «психология умственная» является частью полной системы метафизики. Но впервые, по выводу Голубинского, «умственная психология» встречается именно у Платона. Платон оказал большое влияние на понимание Голубинским природы человеческой души. Он «преимущественно раскрыл природу души, ее различие от тела и возможность разрешаться от онога»⁷⁷. Голубинский подчеркивает: «Особенно замечательны изъяснения Платона об историческом происхождении и состоянии духа, кои составляют первоначальное, прошедшее, настоящее и будущее состояние онога»⁷⁸. Прошедшее состояние Духа – это блаженное его состояние, непрестанное созерцание им идей Божественных, соединение с Богом. Настоящее состояние Духа – «здешняя жизнь», «как изгнание, наказание, испытание», где Дух помнит идеи Прошедшего и главная его цель – приблизиться к Богу и соединиться с Ним⁷⁹. О будущем души: «...У Платона в первый раз встречаются доводы о бессмертии души»⁸⁰, получившие обоснование в платоновском диалоге «Федон». Бессмертие души Платон «подтверждал многими логическими доказательствами»⁸¹. По утверждению Голубинского, «не все они верны и тверды, но те, которые заимствованы из духовных свойств души, довольно основательны»⁸².

Голубинский в учении о Существе Бесконечном, центральном в его философии, определяет, «что такое идея вообще». Он приводит значение Лейбница и вольфианцев, анализирует отличное от их понимание Платона. Именно платоновскую идею о Бесконечном принимает Голубинский. «Платон не так понимал идею, он отличал ее и от чувственных представле-

ний, или воззрений, и от общих, или родовых понятий разума. В смысле Платона мы будем принимать идею о Бесконечном»⁸³.

В истории естественной теологии эпохальным событием стала метафизическая концепция Аристотеля. К творчеству Аристотеля «...православные авторы питали большой интерес... что, собственно, неудивительно, принимая во внимание господство в академиях до середины XVIII в. схоластического «аристотелизма»⁸⁴.

Голубинский характеризует Аристотеля «строгим систематиком». Аристотель собрал все онтологические понятия и привел их в стройный порядок и состав⁸⁵, «написал 14 книг, в коих изложил рассуждения о сущности вещей, о Боге и о духах»⁸⁶. Систематизацию Аристотеля Голубинский называет «особенной услугой» в образовании полной системы философии⁸⁷. «Вот категории Аристотеля: субстанции, качество, количество, действие, страдание, место, время, положение, внешнее и внутреннее отношение вещей, отношение внутренних свойств, в действительном бытии уже утвердившихся»⁸⁸. Долгое время этот «распорядок... господствовал в Философии»⁸⁹. Размышления о Боге, уме человеческого, душе, мире «строились по плану Аристотелевых категорий»⁹⁰, и даже в средние века этот порядок «служил главным руководителем размышлений»⁹¹. Аристотель, исследуя категорию качества, составил особую категорию – «навыки», назвав ее *habitus*⁹². Голубинский подчеркивает это как заслугу Аристотеля. Анализируя таблицу категорий Аристотеля, Голубинский заключает: «Нельзя... сказать, чтобы эта таблица была совершенно полна. Есть действительно разность между общими понятиями возможного, действительно сущего и необходимого. У Аристотеля же ничего об них не сказано»⁹³.

Характеризуя объективную реальность античной философии в эпоху усиления влияния христианства, Голубинский определяет: «Мирное состояние» философии было значительно нарушено. Явление христианской веры пошатнуло языческую веру, породив в отношении ее «повсеместное развращение, насмешки скептицизма и вольнодумство»⁹⁴. Все более человек испытывал потребность в истинной религии⁹⁵. Новый период «начинается покушениями александрийской школы соединить философию с религией»⁹⁶, примирить веру и знание.

«Только Метафизика и нравоучение» были предметом философии в этом периоде⁹⁷. Голубинский среди философов этого периода выделяет школу неоплатоническую, характеризуя ее как «важное и высокое направление»⁹⁸, среди философов этого периода – Плотина и Прокла. Прокла характеризует как «последнего и лучшего из александрийских философов»⁹⁹.

Плотин и Прокл, отмечает Голубинский, явили «весьма много умствований онтологических»: о конечном и Бесконечном, о едином и множественном и их взаимных между собой отношениях. Плотин, пользуясь текстами Александра Афродисийского (представитель так называемого «среднего платонизма» I–III вв. н.э., отстаивавший нематериальность души в сочинениях «О душе» и «О смещении» в споре со стоиками Зеноном и Клеанфом), вывел онтологическое доказательство бессмертия души, обозначая душу в качестве «духовного атома», указывая на ее простоту и из этого выводя бессмертие. От Плотина идет также традиция многослойности аргументации бессмертия души. Учение неоплатоника Прокла о существовании особого высшего органа души, высшей познавательной силы души, благодаря чему человек способен к восприятию абсолютно, к познанию мира Совершенной Сущности, было затем развито Голубинским в «учении об уме».

У Плотина Голубинский ценит¹⁰⁰:

«чистую мысль о Боге»: «Он есть Один и свободное Начало всего сущего»,

два образа воззрения на Божество: 1) как на неприступное и непостижимое (Бог – единица; образ Самого Себя; первообраз); 2) как на являющееся в действиях своих (дух; ум или душа; начало движения и жизни всего сущего);

понятие Божественного Совершенства: о вечности, непостижимости, неизменяемости, вездеприсутствии, бесконечности Божиим.

Именно Плотин, по мнению Голубинского, «первый раз изъясняет весьма хорошо и доказывает» «красоту души» – «об отношении духа к Богу»¹⁰¹. «По его мнению, человек носит в душе своей образ Божественный, но только омраченный, полуискаженный, и цель его есть приближение к нему, соединение с ним»¹⁰².

По оценке Голубинского, Плотин дал «замечательное объяснение»¹⁰³ на вопрос, по которому «было много исследований, сомнений, затруднений»¹⁰⁴: о «возможности Бога предведения и предреkania свободных поступков, как несомненно известных»¹⁰⁵. Плотин объяснил это так: «Для Бога и будущее есть настоящее, потому что для Него нет времени... будущее, имеющее последовать, присуще Ему, предмыслиться им»¹⁰⁶.

У неоплатоников направление к божественному Голубинский отмечает как важное и высокое, но особенно ценит их путь достижения истины: «Не посредством внешних пособий, не посредством умозаключений, но через постоянное углубление в себя, в свою нравственную природу»¹⁰⁷. И все-таки им не удалось, как отмечает Голубинский, создать полной системы. Состояние духа они представили «смешанным», «где вместе действует ум и воображение»¹⁰⁸, не оценили опыта внешнего. Голубинский дает им оценку: «...Оставались всегда на земле, хотя и силились отделиться от нее; словом, все дело состояло в том, что они горды и самомнительны. Грубое надеялось соединиться с тонким, материя с духом, тьма со светом...»¹⁰⁹.

Периодом усиления христианской веры, пошатнувшей языческую, попытками «александрийской школы соединить философию с религиею»¹¹⁰, примирить веру и знание, заканчивает Голубинский историко-критический анализ философских учений древности.

Идея «исторического развития», положенная в основу построения созданной Ф.А. Голубинским системы православной теистической метафизики, является объективным показателем широкой и основательной философской эрудиции московского профессора-теиста. Античная философская мысль, как показал анализ, заняла особое место в наследии ученого. В логике определения концептуальных истоков его метафизической системы античная философская мысль составила начальное и основополагающее историко-философское звено. В древних философских учениях Голубинский «находил проблеск современных философских идей, у них открывал и нравственные понятия более высокие и чистые, чем у современников»¹¹¹. Прошлое, таким образом, было для Голубинского «не ушедшим, но живым и действующим в настоящем»¹¹².

Для Голубинского обращение к «прошедшему», историко-критический анализ философского наследия античных философов – это, по сути, неотъемлемая сущность цельного, стройного, глубоко проработанного философского знания. В такой логике построения научной системы – ценность философии Голубинского.

Библиографический список

Введенский А.И. Профессор философии, протоиерей Федор Александрович Голубинский: ко дню столетней годовщины его рождения – 22 декабря 1797–1897 гг. – Сергиев Посад, 1898. – 30 с.

Глаголев С.С. Протоиерей Федор Александрович Голубинский: его жизнь и деятельность. – Сергиев Посад, 1898.

Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884.

Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 2. Онтология. – М., 1884.

Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884.

Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1984.

Зеньковский В.В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.

Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. – М.: Прометей, 1996.

Русская религиозная антропология. – Т. 1. – М.: Московская духовная академия; Московский философский фонд, 1997.

¹ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 79.

² Зеньковский В.В. История русской философии. – Харьков: Фолио; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 50.

³ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 7.

⁴ Там же. – С. 8.

⁵ Там же.

⁶ Там же. – С. 6.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С. 24.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. – С. 28.

¹¹ Там же. – С. 44.

¹² Там же. – С. 43.

¹³ Там же. – С. 47.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. – С. 44.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 15.

¹⁹ Там же.

²⁰ Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 140.

²¹ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 14.

²² Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 45.

²³ Там же. – С. 45-46.

²⁴ Там же. – С. 46.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. – С. 49.

²⁷ Там же. – С. 47.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. – С. 49.

³¹ Там же.

³² Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1984. – С. 7.

³³ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 50.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. – С. 49.

³⁶ Там же. – С. 50.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. – С. 49.

⁴⁰ Там же. – С. 51.

⁴¹ Там же. – С. 52.

- ⁴² Там же. – С. 51.
- ⁴³ Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 86.
- ⁴⁴ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 29-30.
- ⁴⁵ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 86.
- ⁴⁶ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 30.
- ⁴⁷ Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 7.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 52.
- ⁵¹ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 46.
- ⁵² Там же. – С. 45.
- ⁵³ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 52.
- ⁵⁴ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 8.
- ⁵⁵ Там же. – С. 52.
- ⁵⁶ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 17.
- ⁵⁷ Там же. – С. 17.
- ⁵⁸ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 52.
- ⁵⁹ Там же. – С. 53.
- ⁶⁰ Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 8.
- ⁶¹ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 53.
- ⁶² Там же.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ Там же. – С. 54.
- ⁶⁵ Русская религиозная антропология. – Т. 1. – М.: Московская духовная академия; Московский философский фонд, 1997. – С. 166.
- ⁶⁶ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 55.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. – М.: Прометей, 1996. – С. 65.
- ⁶⁹ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 37.
- ⁷⁰ Там же. – С. 38.
- ⁷¹ Он же. Лекции философии. – Вып. 2. Онтология. – М., 1884. – С. 96.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 54.
- ⁷⁵ Там же. – С. 53.
- ⁷⁶ Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 8.
- ⁷⁷ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 54.
- ⁷⁸ Там же.
- ⁷⁹ Там же. – С. 55.
- ⁸⁰ Там же.
- ⁸¹ Русская религиозная антропология... – С. 166.
- ⁸² Там же.
- ⁸³ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 2. Онтология. – М., 1884. – С. 157.
- ⁸⁴ Пишун С.В. Православная персонология... – С. 70.
- ⁸⁵ Голубинский Ф.А. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 53-54.
- ⁸⁶ Там же. – С. 43.
- ⁸⁷ Там же. – С. 53.
- ⁸⁸ Он же. Лекции философии. – Вып. 3. Онтология. Учение о категориях. – М., 1884. – С. 35.
- ⁸⁹ Там же. – С. 36.

- ⁹⁰ Там же.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² Там же. – С. 117.
- ⁹³ Там же. – С. 36.
- ⁹⁴ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 56.
- ⁹⁵ Там же.
- ⁹⁶ Там же.
- ⁹⁷ Там же.
- ⁹⁸ Там же.
- ⁹⁹ Там же. – С. 57.
- ¹⁰⁰ Там же. – С. 57-58.
- ¹⁰¹ Там же. – С. 58.
- ¹⁰² Там же.
- ¹⁰³ Он же. Лекции философии. – Вып. 4. Умозрительное Богословие. – М., 1884. – С. 127.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ Он же. Лекции философии. – Вып. 1. Введение в философию и метафизику. – М., 1884. – С. 56.
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ Там же. – С. 57.
- ¹¹⁰ Там же. – С. 56.
- ¹¹¹ Зеньковский В.В. История русской философии... – С. 50.
- ¹¹² Там же.



Абрамова Е.И.

РОЛЬ ЦЕРКВИ В СОХРАНЕНИИ ЯЗЫКОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ГАЭЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена проблеме сохранения и поддержки гаэльского языка в Шотландии в сфере религиозной жизни. Автор рассматривает языковую политику Церкви Шотландии, Свободной Церкви Шотландии, Римско-католической и Епископальной церквей и меры, принимаемые в настоящее время каждой из них с целью расширить функционирование гаэльского языка.

Ключевые слова: гаэльский язык, Шотландия, Свободная Церковь, Епископальная церковь, пресвитерианство, Римско-католическая церковь, носитель языка.

Акт парламента Шотландии о гаэльском языке 2005 г. определяет роль церкви как одного из «ключевых секторов, способных внести значительный вклад в распространение гаэльского языка в Шотландии в бытовом плане, поднятии его престижа и обеспечение условий его функционирования наряду с общественными и благотворительными организациями»¹.

Гаэльский язык ассоциируется с различными христианскими церквями Шотландии, представленными пресвитерианскими Церковью Шотландии и Свободной Церковью Шотландии, Англиканской Епископальной и Римско-католической церквями. Католическая и затем Епископальная церковь были первыми религиями гаэлов до Реформации. Пресвитерианская церковь Шотландии появилась как движение шотландских дворян и горожан против католической церкви. В середине XIX в., когда Церковь подтвердила легитимность депортации шотландцев, большинство населения Горной Шотландии примкнуло к более кальвинистской по характеру Свободной Церкви, осудившей депортацию.

В последнее время каждая из церквей осуществляет определенные меры по усилению или поддержанию роли гаэльского языка в религиозной жизни прихожан, в частности в западной и горной частях Шотландии.

Потеснение Римско-католической церкви после поражения якобитского восстания в XVII в. означало конец Горной Шотландии и Западных островов как оплота католицизма в Шотландии. В настоящее время Римско-католическая церковь представлена приходами лишь на внешних островах Южный Уист (*South Uist*) и Барра (*Barra*), а также приходами в восточной части области Росс-энд-Кроматри (*East Ross*), число которых значительно сократилось во время депортации шотландских горцев (*Highland Clearances*). Приходы островов Льюис (*Lewis*), Харрис (*Harris*) и Северный Уист (*North Uist*) стали пресвитерианскими.

Тем не менее, несмотря на малочисленность приходов и гаэлов-прихожан, именно Римско-католическая церковь считается наиболее связанной с традиционной гаэльской культурой в первую очередь тем, что в традиционном календаре сохраняет дни кельтских святых и именует в честь них церкви епархии.

В плане поддержки носителей гаэльского языка католической церковью необходимо отметить следующие факты. Единственная католичес-

кая версия Нового Завета на гаэльском языке, переведенная Юином МакИхеном (*Ewen MacEachen*) и существенно обновленная Колином Грантом (*Colin Grant*), более идиоматична и ближе к разговорному языку, чем протестантская версия. На гаэльском языке были изданы молитвенники (1903, 1963), Катехизис (1940, 1960), Новый Завет, более современный вариант Библии (1992), сборник гимнов как ранее известных, так и вновь сочиненных (1986), Литургия (после 1960 г) и др.²

Римско-католическая Церковь и сейчас проводит самую эффективную политику по обеспечению гаэлоговорящих приходов в области Аргилл (*Argyll*) и на западных островах священниками-носителями языка, где по крайней мере несколько служб или часть службы проводятся на гаэльском языке. В 1963 г. была пересмотрена литургия на гаэльском языке, вслед за этим были повсеместно введены мессы на современном гаэльском языке, и он был признан языком вероисповедания и богослужения гаэльских конгрегаций католической церкви.

Епископальная церковь продолжает действовать в округах Лохабер (*Lochaber*) и Гленко (*Glencoe*), где регулярные гаэльские службы сохранялись до середины XX в.

Поддержка гаэльского языка не была приоритетом этой церкви, так как она входит в англиканское сообщество и традиционно воспринималась как церковь англичан. Однако в настоящее время согласно Акту о гаэльском языке Епископальная церковь Шотландии принимает ряд мер в епархиях областей Аргилл и Бут (*Bute*), Горной Шотландии (*Highland*) и Западных островов (*Western Isles*). В 1974 г. были пересмотрены и утверждены гаэльские мессы, и теперь изредка проводятся службы на гаэльском языке в приходах Епископальной церкви на западе Шотландии, которые находят широкий отклик у сторонников возрождения языка³.

В литургии с 1982 г. рекомендуется использовать отрывки на гаэльском языке, которые скорее являются иноязычными вкраплениями. Это отдельные, часто повторяющиеся фразы, несущие ключевой или важный смысл в литургическом тексте. Более того, этот метод помогает изучать язык в религиозном контексте благодаря повторениям, встречающимся в тексте литургий.

Епископальной церковью было создано общество, пропагандирующее гаэльский язык, цель которого – поддержание усилий по использованию языка в литургиях Епископальной церкви в гаэльских районах, способствование всеобщему осознанию роли гаэльского языка в истории и традициях этой церкви в Горной Шотландии, использование СМИ в его продвижении в соответствии с традициями Епископальной церкви в Шотландии.

Через полвека после раскола Церкви Шотландии в XIX в. и образовании Свободной Церкви Шотландии, поддерживаемой носителями гаэльского языка, произошло их фактическое воссоединение. Однако часть Свободной церкви сохранила самостоятельность и в настоящее время представлена в отдаленных и наиболее гаэльских районах – север острова Скай, сельские районы Льюиса, Харриса и Северного Уиста⁴.

Религиозная дисциплина всех пресвитерианских церквей требует не только посещения церкви, которое было всеобщим в гаэльских сообществах, но и чтения Писания, домашнего моления и пения псалмов. Кальвинизм пропагандировал изучение гаэльского языка, поэтому в указанных районах, характеризующихся значительной плотностью этнического населения, Свободная церковь Шотландии проводила политику поддержки образования, тем самым создав предпосылки того, что грамотность на гаэльском языке до недавнего времени находилась на том же уровне, что и грамотность на английском. При этом в католическом Южном Уисте и о. Барра грамотность на гаэльском ниже, поскольку католическая практика не уделяла такого же внимания священным писаниям на гаэльском языке, как кальвинизм⁵. Исследования устного функционирования гаэльского

языка в ситуациях, связанных с религиозной жизнью, также показывают, что на пресвитерианском северо-западе островов использование гаэльского языка в среднем вдвое выше, чем на католическом юго-западе⁶.

Однако после 1982 г. и в пресвитерианской церкви ориентиром стала грамотность на английском языке, в результате чего произошел отход гаэльского языка в устную сферу. Он стал языком чтения Библии, домашнего поклонения и исполнения метрических псалмов. Будучи до 1982 г. единственной трибуной для гаэльского языка, Свободная церковь Шотландии уступила свои позиции гаэльскому теле- и радиовещанию и образованию.

Среди других причин сокращения функционирования гаэльского языка в религиозной сфере необходимо отметить уменьшение числа священников-носителей языка и сокращение «преимущественно гаэльских» (*Gaelic Essential*) приходов. Даже островные конгрегации (Уист, Льюис), самые сильные из этнически местных церквей⁷, в большей части определяются как «желательно» (*Gaelic Desirable*), а не «преимущественно гаэльские».

Трудности в организации служб на гаэльском языке объясняются и изменившимся составом населения на островах вследствие демографических процессов, приведших к долевному сокращению его носителей. В связи с этим Свободная церковь указывает на неправомерность разделения конгрегации по языкам во время службы и ущемления права монолингвов⁸. Как результат, гаэльские псалмы и службы вынужденно переместились на веб-сайты церквей⁹.

Сокращение функционирования гаэльского языка в приходах Свободной церкви Шотландии и пассивное отношение к возрождению языка церковные лидеры зачастую объясняют кальвинистской доктриной предопределения, которая, по их мнению, ведет к неизбежности исчезновения гаэльского языка, отсюда – отсутствие смысла в попытках возродить язык.

В отличие от Свободной церкви Церковь Шотландии проводит последовательную политику по возрождению гаэльского языка. В 2007 г. генеральная ассамблея этой церкви постановила исследовать его статус в Церкви Шотландии и составить план его стратегического развития в церковной сфере. Существующая дихотомия между положением гаэльского языка в Церкви Шотландии и в шотландском обществе, сокращение посещаемости служб на гаэльском и нехватка священников-носителей языка, способных вести службу, является проблемой для гаэлоязычных прихожан. В это же время шотландское общество в целом проявляет растущий интерес к гаэльскому языку, что проявляется в создании Национального плана развития гаэльского языка и Совета гаэльского языка (*Bord na Gaidhlig*), в развитии гаэльского образования, в создании гаэльского колледжа на острове Скай и увеличении числа взрослых, изучающих язык.

Сами прихожане проявляют больше энтузиазма в сохранении гаэльского языка в религиозной практике. Несколько приходов Церкви Шотландии, в основном на Западных островах, осуществляют регулярные службы на гаэльском языке, большей частью воскресные. Так, воскресные богослужения на гаэльском языке в эдинбургской церкви *Greyfriars Tolbooth & Highland Kirk*, единственной на востоке Шотландии со службами на гаэльском языке, проводятся самими прихожанами после англоязычной службы. Гаэльские службы были введены в XVIII в. для гаэлоговорящих солдат Эдинбургской крепости; в настоящее время проводятся экуменистические службы для носителей и изучающих язык, независимо от их религиозной принадлежности, а также для жителей США, Канады и Новой Зеландии, приезжающих на свою историческую родину¹⁰. Как отмечается, на гаэльских службах возрастает количество молодежи за счет студентов – носителей языка, поступивших в университет Эдинбурга¹¹.

Традиционно сильная и многочисленная гаэльская община Глазго, состоящая из потомков гаэлов, массово прибывших в поисках работы из

Горной Шотландии и с Западных островов в середине XIX в., проводит воскресную службу на гаэльском языке в двух церквях.

Помимо того, гаэльский продолжает использоваться в бытовых ситуациях, связанных с религиозной сферой. Исследования функционирования гаэльского языка, проведенные в 1973-1977 гг., выявили 20 наиболее частотных ситуаций использования гаэльского языка, шесть из которых относятся к религиозной сфере – семейное моление, общение с миссионером, со старостой церкви, со священником, внутренняя молитва и приходское собрание¹². Однако следует отметить следующую тенденцию: за исключением последней ситуации, в остальных использование гаэльского языка характерно для старшего поколения, что свидетельствует о слабой вовлеченности молодежи в данную сферу употребления гаэльского языка.

Приведенные факты показали: несмотря на то, что гаэльский продолжает использоваться в ситуациях, связанных с вероисповеданием, объем его функционирования сокращается (особенно среди молодого поколения) или уходит из сферы устного общения в чтение религиозной литературы.

В результате анализа состояния функционирования гаэльского языка в религиозной сфере Церковью Шотландии были выработаны следующие рекомендации для поддержания и расширения его применения в традиционно гаэльских территориях. Церковь Шотландии ставит одной из задач обеспечение приходов с гаэльским населением священниками-носителями языка. Отмечается, что необходимо включать некоторые гаэльские элементы в богослужения на английском языке. Также предлагается поддерживать гаэльский язык на официальном сайте церкви, в частности, речь идет о создании небольшой подборки благословений, молитв, коротких отрывков из Священного писания на гаэльском языке для использования во время службы на английском. Важным элементом являются библейские ресурсы для воскресных и гаэльских школ.

Церковь также проводит два значительных открытых мероприятия: гаэльскую службу общей ассамблеи Церкви Шотландии (*The Gaelic Service of the General Assembly of the Church of Scotland*) и уже в течение 27 лет – ежегодную лекцию Хайленда (*The Annual Highland Lecture*), посвященную вопросам функционирования гаэльского языка и проблемам Горной Шотландии.

Помимо того, Церковь Шотландии выпускает четырехстраничное приложение на гаэльском языке независимого еженедельного журнала *Life&Work*, распространяемого по всему миру и значительно обновленного в последнее время¹³. Периодически проходят лекции и мероприятия при поддержке Совета по гаэльскому языку параллельно или последовательно на английском и гаэльском языке по гаэльской тематике, – например, посвященные гаэльской литературе и истории.

Думается, что совместные усилия Церкви Шотландии, Свободной Церкви Шотландии, Епископальной и Римско-католической церквей, осуществляемые в едином ключе и при поддержке общественности и носителей языка, могут содействовать сохранению гаэльского языка в одной из традиционных сфер его функционирования, причем не только в письменной, но и в устной форме.

Библиографический список

Gaelic community / Greyfriars Tolbooth & Highland Kirk. URL: <http://www.greyfriarskirk.com/gaelic-community> (дата обращения: 14.04.11).

Gaelic resources / Free Church of Scotland. URL: <http://www.freechurch.org/index.php/scotland/resources/C21/> (дата обращения: 11.04.11).

MacIntosh C. Ur Beatha Dhan Duthaich – A Highland Homecoming / Blethers. – 2009. URL: <http://blethers.blogspot.com/2009/07/ur-beatha-dhan-duthaich-highland.html#links> (дата обращения: 11.04.11).

MacKay Fr. D. Gaelic Religious Resources / RS Diocese of Argyll and the Isles. – 2008. URL: <http://www.dioceseofargyllandtheisles.org/articles/gaelic-religious-resources.html> (дата обращения: 11.04.11).

MacKinnon K. Gaelic Language- Maintenance and Viability in the Isle of Skye // A Report to ESRC. – Hatfield: Hatfield Polytechnic, 1988. – 97 p.

MacKinnon K. Language, Education and Social Processes in a Gaelic Community. – London: Routledge & Kegan Paul, 1977. – 222 p.

MacKinnon K. Scottish Gaelic today: social history and contemporary status // The Celtic Languages. – London: Routledge, 2009. – P. 587–649.

MacLeod M. Free Church Plans to Scrap Gaelic Communion Service // Scotland on Sunday. – 2008. – № 1. URL: <http://scotlandonsunday.scotsman.com/scotland/Free-Church-plans-to-scrap.3644503.jp> (дата обращения: 04.04.11).

The Annual Highland Lecture 2011 / Greyfriars, an Inspiring Community. – Edinburgh: Greyfriars Tolbooth and Highland Kirk, 2011. – 36 p.

The Church of Scotland General Assembly. – Edinburgh: The Church of Scotland Arrangements Committee, 2011. – 444 p.

The National Plan for Gaelic 2007–2012. – Inverness: Bòrd na Gàidhlig, 2007. – 70 c.

¹ The National Plan for Gaelic 2007–2012. – Inverness: Bòrd na Gàidhlig, 2007. – P. 41.

² MacKay Fr. D. Gaelic Religious Resources / RS Diocese of Argyll and the Isles. – 2008. URL: <http://www.dioceseofargyllandtheisles.org/articles/gaelic-religious-resources.html> (дата обращения: 11.04.11).

³ MacIntosh C. Ur Beatha Dhan Dùthaich – A Highland Homecoming / Blethers. – 2009. URL: <http://blethers.blogspot.com/2009/07/ur-beatha-dhan-duthaich-highland.html#links> (дата обращения: 11.04.11).

⁴ MacKinnon K. Scottish Gaelic today: social history and contemporary status // The Celtic Languages. – London: Routledge, 2009. – P. 635.

⁵ MacKinnon K. Scottish Gaelic today: social history and contemporary status // The Celtic Languages. – London: Routledge, 2009. – P. 588.

⁶ MacKinnon K. Gaelic Language- Maintenance and Viability in the Isle of Skye // A Report to ESRC. – Hatfield: Hatfield Polytechnic, 1988. – P. 12.

⁷ MacLeod M. Free Church Plans to Scrap Gaelic Communion Service / Scotland on Sunday. – 2008. – № 1. URL: <http://scotlandonsunday.scotsman.com/scotland/Free-Church-plans-to-scrap.3644503.jp> (дата обращения: 04.04.11).

⁸ MacLeod M. Free Church Plans to Scrap Gaelic Communion Service / Scotland on Sunday. – 2008. – № 1. URL: <http://scotlandonsunday.scotsman.com/scotland/Free-Church-plans-to-scrap.3644503.jp> (дата обращения: 04.04.11).

⁹ Gaelic resources / Free Church of Scotland. URL: <http://www.freechurch.org/index.php/scotland/resources/C21/> (дата обращения: 11.04.11).

¹⁰ Gaelic community / Greyfriars Tolbooth & Highland Kirk. URL: <http://www.greyfriarskirk.com/gaelic-community> (дата обращения: 14.04.11).

¹¹ The Annual Highland Lecture 2011 / Greyfriars, an Inspiring Community. – Edinburgh: Greyfriars Tolbooth and Highland Kirk, 2011. – P. 19.

¹² MacKinnon K. Language, Education and Social Processes in a Gaelic Community. – London: Routledge & Kegan Paul, 1977. – P. 150-156.

¹³ The Church of Scotland General Assembly. – Edinburgh: The Church of Scotland Arrangements Committee, 2011. – P. 212.

**МУЗЫКАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ОБЩИННЫХ ОБРЯДОВ И ИХ ВЛИЯНИЕ
НА ХУДОЖЕСТВЕННУЮ ЖИЗНЬ КОРЕЙЦЕВ
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ (1860-е – 1937 гг.)**

Аннотация. Автор рассматривает роль музыки в общинных обрядах корейцев и влияние особенностей музыкального языка шаманских ритуалов и музыкального инструментария на развитие искусства корейцев на Дальнем Востоке России с начала переселения их в 1860-х гг. до депортации в 1937 г.

Ключевые слова: история, культура, музыка, искусство, шаманизм, ритуал, корейцы, Дальний Восток России, корейцы в России.

Корейские переселенцы на территории Дальнего Востока России воссоздавали привычные элементы и «в полной мере оставались носителями своих национальных обычаев, традиций, нравов, всего того, что составляло корейскую культуру»¹.

Религиозный аспект всегда имел основополагающее значение в жизни корейских крестьян. И общинные обряды, как яркое выражение древнейших шаманистических верований корейцев, занимали важное место в традиционно-бытовой культуре².

Обладающие исключительно важными социально-психологическими функциями – снимать ощущения тревоги и неблагополучия в периоды кризиса, служить усилению единства идей, ценностей, мироощущения и общинного коллективизма в целом, эти церемонии проводились в корейских деревнях на российской территории в соответствии с давней традицией, что в значительной мере способствовало культурной адаптации новопоселенцев на русском Дальнем Востоке³.

Огромное значение музыки в общинном обряде и неизученность этого феномена региональной музыкальной культуры определили исследовательский интерес автора. Цель статьи заключается в изучении особенностей музыкального языка шаманских песнопений и специфики музыкального инструментария, а также влияния этих элементов религиозного праздника на развитие художественной жизни корейцев на Дальнем Востоке России.

Источниковая база исследования включила материалы архивных документов печати, научную литературу, мемуары, образцы музыкального искусства, афиши, фотографии, Интернет-ресурсы (научные сайты), результатов полевых исследований автора.

Поскольку окончательная ликвидация социального сословия шаманов была проведена в рамках коллективизации и раскулачивания в конце 1920 – начале 1930-х гг., а в 1937 г. всех корейцев с советской Дальневосточной территории депортировали в республики Средней Азии и Казахстан, то свидетельства о деятельности корейских шаманов на сегодняшний день оказались утраченными. Поэтому необходимым и, по сути, ведущим методом исследования был избран метод исторической реконструкции.

Убедительным обоснованием такого решения, с одной стороны, является устойчивость традиции и незыблемые каноны функционирования общинных обрядов в Корее и поныне. С другой стороны, в наши дни прослеживается глубокий интерес корейцев на Дальнем Востоке России к культурному наследию исторического прошлого. Так, широкая просветительская деятельность Центра корееведения в Дальневосточном федеральном университете связана с изучением корейского языка, основ традиционной культуры, обучением игре на музыкальных инструментах большого количества волонтеров. Активная работа многочисленных региональных Корейских центров культуры по воссозданию языка, письменности и тради-

ций обращена к разным поколениям этих «вечных странников» (переживших только в течение XX в. насильственное переселение 1937-го и спешное возвращение многих семей обратно с началом «лихих» 1990-х). И, как показывают ежегодные фестивали корейцев в Приморском крае, проводимая работа имеет существенные результаты, а главное, востребована корейским населением.

Специалисты утверждают, что общинные ритуалы корейцев проводились в основном по аграрному календарю (не менее одного-двух раз в год), в связи с главными заботами земледельцев: весной – севом, а осенью – сбором урожая. Место проведения ритуала выбиралось преимущественно на природе: часто – у святилищ в виде каменных куч, а также у деревянных фигур в форме столбов, символически изображающих духов-охранителей деревни⁴. У жителей корейской деревни целью совершения

общинного обряда являлось обращение к духам с просьбой обеспечить деревне процветание, а крестьянам – здоровье и благополучие. Ритуальные действия могли продолжаться до нескольких дней или даже месяцев.

Обряд, обращенный к духу-основателю и охранителю деревни, у корейцев и в настоящее время считается одним из самых важных явлений в коллективной жизни. Примером бережного отношения к этой традиции может служить интересный факт: для корейских переселенцев «новой волны», после распада СССР устремившихся из бывших союзных республик на «вторую историческую родину» – Дальний Восток России, в Михайловском районе Приморского края (при экономической поддержке предпринимателей из Республики Корея) в 1999 г. началось строительство корейской деревни «Дружба». При въезде в деревню была сооружена деревянная фигура в виде столба, изображающая духа-основателя, оберега *Чанг Сонг*.



Рис. 1. Деревянная фигура духа-основателя оберега *Чанг Сонг* при въезде в деревню корейских переселенцев «Дружба». 2001 г. (Фото автора).

Как правило, общинный обряд сопровождался народным гулянием, в котором участвовали все жители деревни, это был настоящий религиозный праздник. Специалисты Национального центра корейской традиционной музыки и танца Республики Корея, scrupulously воссоздающие мельчайшие элементы ритуалов, в сентябре 2004 г. показали композицию праздника *Пхунмультхори* на главной сцене Владивостока в государственном академическом театре драмы им. М. - Горького.

Композиция праздничных торжеств состояла из нескольких частей, следовавших одна за другой в давно сложившемся и неукоснительно соблюдаемом порядке. За главным событием – ритуальным церемониалом – следовали танцы в масках, затем игры-соревнования (например, хождение по канату, метание камней, перетягивание каната и др.) и, наконец, торжества с участием оркестра традиционных инструментов.

В праздничном представлении *Пхунмульори* принимали участие все жители корейской деревни. Одни играли на музыкальных инструментах, другие танцевали или же соревновались в спортивных играх. Каждый мог показать, на что он способен⁵.

В процессе проведения религиозного посредником между многочисленными духами, к которым с той или иной просьбой обращались члены деревенской общины, и крестьянами выступал представитель специфического сословия – шаман, обладающий даром общения с духами. Попутно отметим в качестве отличительной черты корейского шаманизма почти исключительную принадлежность женщин к шаманскому сословию. И эта ситуация сохраняется до сих пор⁶. (При этом, однако, само слово и понятие «шаман» у корейцев используется в мужском роде).

Подробнее рассмотрим композицию первой части. Все начиналось ритуальной церемонией *Пхунмулькут*. Важно подчеркнуть, что обряд категории *Кут* является самым большим и важным шаманским обрядом корейцев (в отличие от простого – *Писон* и менее сложного – *Коса*, или *Пхудагкори*). Для его проведения требуются определенная обстановка и участие одного или даже нескольких шаманов, которым необходимо облачиться в специальные зооморфные костюмы.

Ритуальный церемониал представляет собой давно сложившуюся (вплоть до мельчайших деталей) композицию из нескольких действий с обязательным участием музыки в виде песнопений, молитв-заклинаний, танцев одного или нескольких шаманов в сопровождении музыкальных инструментов⁷ – маленького гонга *такимикак квенгвари*, барабана *чангу*, имеющего форму песочных часов, большого гонга *чжин*, барабана *пук*, маленького барабана *сого*, конического гобоя *тэхвенсо* и др.⁸.

Ведущее музыкально-драматическое начало в каждом акте обеспечивает целостность многожанровому ритуальному действию, что позволяет нам рассматривать его как полноценную религиозно-музыкальную драму. Развитие сюжетной линии драмы определяет специфику музыкального содержания каждого акта композиции.

В первом акте шаманки *вызывают духов* и делают им *подношение* духа еды и питья, бумажных цветов, ламп, прочего.

Во втором акте шаманки *обращаются к духам с просьбой* о благословении и милосердии, о ниспослании благоприятных ветров, солнечного тепла, способствующих сельскохозяйственным работам, сбору урожая. При достижении кульминации они впадают в *транс*. (Очевидцы утверждают, что это самая «захватывающая», зрелищная часть ритуала). Нарастающую динамику звучания и темпа по мере приближения к кульминации в конце второй части ритуала (к моменту особого состояния шамана – транса) можно рассматривать как важную композиционную особенность ритуала.

В третьем акте шаманки *благодарят духов* и затем *отсылают их* в потустороннюю обитель. И в самом конце церемонии присутствующие *присоединяются к пению шаманки, чтобы разделить с ней чувства одобрения и благодарности* (выделено мной – В.К.)⁹.

Таким образом, музыка в качестве ведущего компонента ритуала не только исполняла функцию «языка общения разных миров», но фактически становилась инструментом воздействия на всех участников ритуала для достижения особого психологического состояния единения.

В свою очередь в музыке религиозного ритуала можно выделить определенные элементы с присущими каждому из них особенностями мелодико-интонационного строя, динамики, ритма, тембра, используемого инструментария.

Первый элемент «*пение*» представляет простую мелодию, исполняемую голосом или на самом незамысловатом музыкальном инструменте.

Второй элемент «*пение-скандирование*» являет собой священные песнопения в сочетании с декламацией, молитвы-заклинания речитативного характера, восхваляющие силу и достоинство небесных духов, которые «не срифмованы (по тексту – В.К.) и начисто лишены какого-либо (музыкального – В.К.) ритма». По сведениям А.Н. Ланькова, корейцы считают, что прошлые и нынешние песнопения являются вербальным проявлением шаманских мыслей и поэтому звучат во время ритуала как импровизация в виде речитатива. На сегодняшний день в Корее собрано и записано около 10000 таких песен¹⁰.

Третий элемент – *танец с использованием ритуальных принадлежностей – бубнов и/или др.*¹¹.

Четвертый элемент – *музыкальный инструментарий*, соответствующий элементам действия. В целом весь ритуал исполнялся «*под своеобразный бой барабанов, гонгов, колокольчиков и тарелок, на которых обычно играют мужья шаманок*»¹² (выделено мной – В.К.).

Большой интерес вызывает не только подробное описание и обозначение А.Н. Ланьковым соответствующих музыкальных элементов ритуала, но и указания на особенные жанровые отличия первого элемента – «*пения*» от второго – «*пения-скандирования*» с последующим важным дополнением кореевца: «*Шаман поет песни скандирования – эпические песни, напоминающие корейские оперные. Эти песни очень важны для шаманов и их ремесла*»¹³.

Исходя из сказанного, можно сделать несколько выводов.

Прежде всего нельзя забывать, что наш современник А.Н. Ланьков – очевидец «деятельности шаманов», поскольку шаманские обряды в Корее сохраняются и сегодня. К тому же, в конце 1980-х гг. в Корее появилась новая форма бытования шаманских обрядов – театрализованные «псевдошаманские» обряды: время от времени шаманка может устраивать показательное камлание, на которое могут посмотреть все желающие¹⁴. Эти обстоятельства и позволили А.Н. Ланькову детально описать и пояснить увиденное интересующимся корейской культурой иностранцам, воспитанным на европейских и иных культурных традициях.

И он дает несколько ценных уточнений. Во-первых, в корейском шаманском обряде пение подчиняется довольно жестким рамкам инварианта (канона), так что камлать совсем уж по своему разумению не разрешается, хотя определенная доля личного актерского мастерства в действиях шамана, безусловно, присутствует¹⁵.

Следовательно, нельзя не согласиться с утверждением, что мастерство исполнения «пения-скандирования» свидетельствует о высокой квалификации шамана.

По мнению известного румынского исследователя М. Элиаде, методика определения квалификации шамана строится на выявлении степени мастерства при исполнении традиционных ритуальных песен и танцев как важной части шаманского обряда. Напомним, что все корейские шаманы подразделяются на две категории: наследственные (наследственная передача профессии) и харизматические, одержимые («призыв со стороны духов или личный «выбор»»)¹⁶. Во втором случае обретение шаманом необходимой профессиональной квалификации проходит под руководством опытного шамана. Ученик посещает шаманские ритуалы, помогает наставнику в работе с инструментами и снадобьями. Выучив ритмы шаманских песен, ученик подыгрывает учителю на барабане, заучивает песни и движения, сопровождающие различные обряды камлания. Разумеется, такая группа шаманов заслуженно пользуется самыми значительными привилегиями и получает самое крупное материальное вознаграждение. В обществе они пользуются устойчивой репутацией самых лучших среди профессионалов, «избранным сверху», «шаманов по призванию». И в этом случае нам хотелось бы в первую очередь отметить шамана не

только как исполнителя, но в определенной степени и как автора религиозной музыкальной драмы.

Сравнение А.Н. Ланьковым «песни-скандирования» с *эпической* песней подчеркивает особый песенно-жанровый стиль исполнения – величальный, пафосный, с интонацией глубокой убежденности. И здесь нельзя не согласиться с высказыванием корееведа, что мастерство такого исполнения является яркой иллюстрацией «мощи» шаманского воздействия.

Необходимо пояснить, что «пение-скандирование», соединяясь с танцем, подводит к кульминации шаманского ритуала – трансу. Понятно, что при достижении такого эмоционального состояния появляются характерные признаки учащающегося – «сбившегося» – дыхания, что в сочетании с неестественным для пения положением тела и гортани способствует появлению специфического голосового звукоизвлечения и получению особенного, так называемого «хрипловатого» звучания. Известно, что техникой такого звукоизвлечения овладевали путем длительной подготовки. И становится понятным почему, в конечном счете, оригинальный стиль шаманского пения – исполнения «песни-скандирования», – исторически предопределил появление особой певческой техники и связанной с ней песенной традиции бродячих корейских музыкантов – *кваньде*. А драматургию «песни-скандирования» (или «священного песнопения») можно рассматривать в качестве первоосновы для формирования самобытного песенного жанра *пхансори*, в котором также особо ценилось хрипловатое звучание голоса, которого упорно добивались совершенствованием вокальной техники. И, конечно, здесь же можно отыскать истоки зарождения музыкально-драматического направления в корейском искусстве – «корейской народной оперы», *чхангык* (буквально: игры пьесы – посредством (способом) пения, подобно опере), на что совершенно справедливо и указывает авторитетный специалист А.Н. Ланьков¹⁷.

К тому же, когда А.Н. Ланьков говорит: «песни скандирования, *напоминающие корейские оперные*», то при этом он использует метод сравнения более позднего явления с ранним, который, по-видимому, можно назвать «зеркальным». Указывая на общие родовые признаки, он пытается в «материнских» (ритуальной песни-скандирования) найти «дочерние» черты (песенности корейской оперы). Из чего можно заключить, что корейская опера *чхангык* уже достаточно хорошо известна нашим зарубежным современникам. В подтверждение такого вывода можно привести факты успешных гастрольных спектаклей *чхангык* «*Чхунхян*» в постановке театра из Сеула в 1982 г. на сцене «Метрополитен-опера»¹⁸.

Таким образом, музыку шаманских песен можно рассматривать в качестве «ядра» корейского музыкального искусства, источника его песенных и музыкально-драматических жанров.

Но вернемся к анализу следующего музыкального элемента ритуала – музыкального инструментария. Весь процесс общения шамана с духом сопровождается пением и танцами шамана под ритмичный бой ударного инструмента, чаще – бубна, который является непременным атрибутом для шамана. Корейские специалисты утверждают, что у опытного шамана обычно имеется несколько бубнов. И когда шаман умирает, один из бубнов кладут вместе с ним, «чтобы душа шамана могла совершить на бубне путешествие на небеса»¹⁹.

Типичный шаманский бубен состоит из круглой деревянной рамки в форме кольца, обтянутый кожей коровы или барана. Кожа на барабане сильно натягивается при помощи кожаных шнуров, которые в центре пришивают к металлическому кольцу, служащему также ручкой. Считается, что конструкцию и украшение бубна шаман должен увидеть в особом сновидении. Перед тем как приступить к его изготовлению, шаману необходимо в течение нескольких дней воздерживаться от сексуальных контактов, а перед началом работы – хорошо вымыться. Колотушка обтяги-

вается кожей или мехом. «Во время камлания шаман шепотом просит духов помочь ему настолько мощно бить в бубен, чтобы громкие и сильные звуки бубна могли сильно напугать злых духов, дабы они скрылись и более не приходили»²⁰.

Бронзовые колокольчики *паньунь*, – очень важный инструмент. Считается, что звук колокольчиков не только отгоняет злых духов, но и привлекает добрых – покровителей шаманов. И они, услышав призывный звон, быстро приходят на место проведения обряда и вселяются в колокольчик. Причем скорость, с которой духи «прибывают» в назначенное место, напрямую зависит от индивидуального мастерства шаманки: чем быстрее «приходят» духи, тем сильнее считается шаманка²¹.

Кроме бубна и колокольчиков, к традиционным музыкальным инструментам относятся целый ряд духовых инструментов: *тэгум* – длинная флейта на две октавы, появившаяся в эпоху Сила (600 г. н.э.); *тансо* – малая вертикальная флейта эпохи Чосон (1392-1910 гг.), дающая чистое камерное звучание; *пхири* – разновидность двухязычкового гобоя, широко применяемая в придворной и народной музыке и *сэнгван* – небольшой орган с 17-ю бамбуковыми или металлическими трубками, используемый в придворной и ритуальной музыке.

Постоянное применение находили и другие музыкальные инструменты, выполнявшие точно такие же охранительные функции, как и колокольчики. Среди них: *квенгвари* (маленький гонг), *чин* (гонг), *пук* (барабан), *хочжок* (деревянный гобой) и *сого* (маленький барабан).

Традиционные корейские музыкальные инструменты – особенно быстро отбивающий дробь *percussives*, типа *puk*, *changgo*, *ching*, *chegum*, *p'iri*, *chotdae*, *haegum* – способствуют погружению шамана в транс.

Среди множества музыкальных инструментов, используемых во время проведения обрядов барабан *чангу*, имеющий форму песочных часов, – самый главный. На нем продолжают играть даже тогда, когда все остальные инструменты молчат – в момент, когда дух «благословляет» шамана. Уникальный звук *чангу* зависит от его конструкции: одна ударная поверхность покрыта шкурой быка, а вторая – собачей или лошадиной.

Шаманка сама носит свои принадлежности, но музыкальные инструменты – гонг *чин*, небольшие тарелки *чегым*, бамбуковую флейту *пхири*, большую флейту *чотте*, барабан *чангу*, – несет музыкант *чеби*, обычно это муж шаманки. Крупномасштабные деревенские обряды требуют участия нескольких шаманок, так что их мужья составляют своеобразную команду помощников, двое из которых обязательно играют на *пхири*.

Местом хранения музыкальных инструментов, равно как и других предметов обрядовой утвари и священной ритуальной одежды, являлся шаманский алтарь, находившийся в доме шаманки²².

Обобщая изложенный материал о музыкальном инструментарии, выделим самое существенное обстоятельство: суггестивное воздействие обрядов и ритуалов, **многократно усиливается воздействием музыки**, невозможно переоценить.

Совершенно справедливо утверждение Чхве Киль-сона и других корейских исследователей, что шаманские ритуалы – это совокупность всех народных искусств²³. Но шаманизм имел неоспоримое влияние не только на народную музыку, драму, танец, литературу (особенно в жанре устного творчества), но и на образ жизни корейцев в целом. По мнению А.Н. Ланькова, такое влияние очевидно даже при различных взглядах на образ жизни корейцев. Например, когда человек выглядит рассеянным или не замечает того, что делается вокруг него, его спрашивают, не был ли он «околдован гоблином». Когда человек озадачен необычным, необъяснимым случаем, можно услышать: «Это должно быть уловкой гоблина». Когда говорят об очень талантливом в каком-либо деле человеке, то употребля-

ют выражение, что он талантлив «подобно сверхъестественному духу». А распространенное выражение «муж шамана» зачастую является бранным и означает, что мужчина живет за счет жены, не будучи главным кормильцем в семье, а трутнем²⁴.

Нет сомнения в том, что шаманы, играющие важную роль в религии и в образе жизни корейского народа вообще, будучи самыми активными аккумуляторами, трансляторами и координаторами народной культуры, должны были стать крайне необходимыми, остро востребованными при освоении корейскими переселенцами русского Дальнего Востока. И действительно, таковыми не могли не стать. Однако, как уже отмечалось, на этапе советизации в местах компактного проживания корейцев в дальневосточных деревнях эта социальная категория бесследно исчезла, а затем были утрачены и сведения о деятельности корейских шаманов.

Однако важное положение общинных обрядов в социальной жизни корейцев служит убедительным доводом для предположения о неизменной полнокровности рассматриваемого феномена в народно-бытовой культуре корейских крестьян на территории Дальнего Востока России. Это также весомое основание для возможной и необходимой реконструкции изучаемого явления в контексте истории отечественной дальневосточной художественной культуры.

Так, процесс зарождения культурной жизни корейцев на российском Дальнем Востоке И.Ф. Ким связывает «с **обрядовыми играми** (выделено мной – В.К.). Поясним, что автор дипломатично применяет политически нейтральную лексику, поскольку в советское время даже намек на религиозный смысл обряда сделал бы публикацию книги И.Ф. Кима невозможной.

И далее И.Ф. Ким к перечню явлений художественной жизни корейских переселенцев добавил праздничные представления бродячих комедиантов *кваньде* и выступления сказителей, которые исполняли средневековые повести «на манер *пхансори*»²⁵. В числе таких повестей названы «Сказание о девушке Чунхян», «Сказание о девушке Симчен», «Сказание о зайце», «Сказание о Хынбу», «Сказание о фазане», а также историческая хроника эпохи троецарствия периода I – VII вв. «Самгук саги» и хроника времен Имчжинской войны против японских поработителей 1592–1598 гг.²⁶

Действительно, жанр песенной драмы «пхансори» занимал важное место в культурной жизни корейцев на протяжении как раннего, так и последующих этапов. И спектакль *чхангык* «Сказание о девушке Чунхян» с 1935 г. вошел в репертуар действовавшего во Владивостоке (с 1932 по 1937 гг.) Дальневосточного корейского музыкально-драматического театра²⁷.

Художественная деятельность в корейских селах и в советское время продолжалась в традиционном фольклорном пространстве. Большой интерес с позиции подтверждения устойчивости основ традиционной корейской культуры у российских корейцев вызывают сведения, почерпнутые автором статьи из архивных документов²⁸. Так, уже в советский период на Первой Приморской областной олимпиаде народного творчества в 1936 г. был представлен стариком-корейцем фрагмент *пхансори*. А в виде инсценировки «Старинное народное корейское гуляние» показан фрагмент традиционного корейского праздника с участием двенадцати колхозников Шкотовского района из колхозов «Новый путь», им. Ленина, «Пролив Стрелок», «Восточный партизан» и др. Режиссером этого небольшого спектакля был молодой талантливый артист Корейского театра Дин-У.

По результатам выступления самодеятельных артистов член жюри, режиссер городского драмтеатра Владивостока Е.М. Баталин сделал профессиональное заключение, содержащее много интересных для нас сведений: «В инсценировке были представлены национальные корейские ин-

струменты: 3 флейты, 1 труба, 3 барабана, 3 гонга, 2 скрипки, 1 пикколо. В постановочном отношении страдает яркость подачи смысла инсценировки. Приход трудящихся корейцев на гуляние к феодалу недостаточно выявляется поведением этих людей, их настроением, чувствами. Исполнитель роли феодала недостаточно характеризует его типичность. Имеется разноречивость в музыкальной части инсценировки, когда участники находятся в движении. Но все эти недостатки исправимы. Необходимо ярче подчеркнуть властолюбие и честолюбие феодала, острее подать игру хитроумного шута и отработать музыкальные стороны отдельных частей инсценировки. Сама же инсценировка подана в **реалистичном плане подлинного народного фольклора** (выделено мной – В.К.)²⁹...».

Таким образом, можно заключить, что показанный в 1936 г. фрагмент традиционного праздника по содержанию был в достаточной степени «идеологически выдержанным». Однако нужно помнить, что праздничное народное гуляние должно было разворачиваться после торжественного общинного ритуала с неперенным участником деревенских праздников – шаманом.

Но уже само упоминание о ритуале и шамане в период «классовой чистки» общества было невозможно, да и небезопасно. Поэтому обряды, скорее всего, совершались тайно. А концертное воплощение традиции на сцене под названием «народное корейское гуляние» стало одним из факторов развивавшегося с конца XIX в. направления в художественной культуре под названием «фольклоризм» и нашло обоснование в искусствоведении XX в.

Сведения об используемом корейцами музыкальном инструментарии приводятся Н.А. Насекиным, который рассказывает, на каких музыкальных инструментах корейцы играли в свободное время и по праздникам еще в конце XIX в., и приводит названия и описания инструментария. Например, «ударные» – бубен *тянгуй*; медные тарелки «трех сортов – малого, среднего и большого размера» – *тэгими*. «Духовые» – два вида медных труб с очень высокими и тонкими звуками: одна довольно большого размера без клапанов, длиной до сажени (2,13 м) – *напхари*, другая – малая, длиной до полутора аршин (0,7 – 1 м) – *набари*; два вида флейт: первая – «наподобие нашей флейты из дерева с клапанами, но с очень пронзительными звуками» – *кетай*; вторая – «тоже род флейты из бамбукового дерева» – *тун*. «Струнные» – корейская скрипка «вроде нашей балалайки с четырьмя струнами, на которой играют смычком» – *ханими*³⁰.

А.И. Петров в монографии «Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60 – 90-е годы XIX века» корректирует приводимую Н.А. Насекиным терминологию в названиях музыкальных инструментов корейских переселенцев³¹. Так, относительно *тянгуй* наш коллега утверждает, что ему неизвестен музыкальный инструмент под таким названием. В описании тарелок историк усматривает «явную ошибку», так как *тэгим*, по материалам Корейского справочника³², «самая большая и популярная из всех корейских флейт», и, по всей вероятности, Насекин имеет в виду корейский маленький гонг *квэнгвари* или какой-то другой неизвестный нам инструмент³³.

Что касается труб, А.И. Петров считает, что речь идет о разновидностях корейских металлических труб под общим названием *набаль*, вновь ссылаясь при этом на данные Корейского справочника³⁴.

А в случае описания флейт исследователь предполагает, что «под народными названиями фигурируют в первом случае корейский деревянный гобой *«тхепхенсо»* (или *«тэхвенсо»*) – конической формы с восемью отверстиями для пальцев и металлическим мундштуком и раструбом, а во втором случае – маленькая с надрезами бамбуковая флейта *«тансо»* с пятью отверстиями для пальцев»³⁵.

При описании корейской скрипки, по мнению А.И. Петрова, не нашедшего аналогов под таким названием в известных описаниях музыкальных инструментов, Насекин, вероятно, имеет в виду корейскую круглую четырехструнную лютню *вольгым*³⁶.

По всей видимости, при осмыслении и сопоставительном анализе трех видов музыкального инструментария необходимо чутко улавливать фонетические особенности произношения в корейском языке. Так, вероятно, названия *тэгими* и *чегым* относятся к одному и тому же музыкальному инструменту – медным тарелкам. А духовой инструмент – большая флейта *тэгым*», к сравнению с которой (на наш взгляд, невольно допуская неточность) прибегает А.И. Петров, – действительно не имеет ничего общего с ударным – тарелками.

Как подчеркивает этнограф Р.Ш. Джарылгасинова, изготовление народных музыкальных инструментов – один из видов корейского традиционного народного ремесла на протяжении всей, в том числе почти полуторавековой истории проживания в России. Это обстоятельство свидетельствует о бережном сохранении национальных музыкальных традиций корейцев не только на российском Дальнем Востоке, но и после депортации в Казахстан и республики Средней Азии СССР³⁷.



Рис. 2. Барабан из коллекции музыкальных инструментов Высшего колледжа корееведения Дальневосточного федерального университета (Фото автора).

Надпись на табличке музейного экспоната гласит: «Этот старинный корейский барабан был сделан в селе Екатериновка Приморского края в 1900-1901 гг. и принадлежал семье Кан. С 1937 г. со времени депортации приморских корейцев барабан делил трудности ссылки вместе с семьей Кан Николая (которому был передан по наследству его отцом) на целинных землях в Средней Азии. Теперь эта семейная реликвия – молчаливое свидетельство того, что его музыка поднимала дух и помогала выжить корейцам в тяжелые годы».

Фольклорист Тэн Чу на основании исследований, проведенных в конце 1950-х – 1960-е гг. среди корейцев, проживавших в советских республиках Средней Азии и Казахстане, приводит следующие данные о музыкальных инструментах корейцев, сохранившихся в советское время:

в струнной группе 15 видов – щипковых, смычковых, ударно-имитаторных инструментов;

из духовых инструментов – более 20 видов, изготавливаемых из бамбука;

в группе ударных инструментов сохранилось 9 видов настроенно-ударных и 26 видов барабанов, различных по форме и назначению.

В период смотров (олимпиад) художественной самодеятельности часто использовался состав крупных народных ансамблей, включающих: *пхири*, *сэнап* (род гобоя), *чэтта*, *танджесек* (поперечная флейта), *ачжен* (род

семиструнной цитры), *янгым* (цимбал), *дянго* (фигурный барабан), *пук* (большой барабан).

Один из наиболее часто встречающихся вариантов малых ансамблей корейских народных инструментов: двух *пхири*, *чэттэ*, *хнгым* (струнный смычковый инструмент), *дянго* (фигурный барабан), *бук* (большой барабан). В состав камерного ансамбля включались *комунка*, *каягым*, *бипха* (род лютни из пяти струн), *игл* (род щипковых гусель из 25 струн). Иногда к ним добавляются также деревянные духовые *сенхири* (род гобоя), *чэтта* (поперечная флейта), *данго* (продольная флейта)³⁸.

Если сравнить данные, приводимые Н.А. Насекиным о музыкальном инструментарии начала XX в., с материалами Тэн Чу, относящимися ко второй половине столетия, можно прийти к выводу, что корейцы не только сумели сохранить свои народные инструменты, но, как показала концертная практика, с середины XX в. добились оригинального сочетания в совместном звучании традиционных инструментов с инструментами симфонического оркестра (например, Узбекской филармонии, Ташкентской консерватории)³⁹.

Обобщая изложенные рассуждения, можно поддержать мнение специалистов по корейской обрядности, что корейский шаманизм – уникальный ключ к пониманию традиционной культуры корейцев, носитель важных культурных функций, транслятор между поколениями корейцев корейских архаических песен и танцев, мифов и эпических поэм. Изучение обрядов может способствовать более углубленному исследованию генезиса корейской музыки и театра, воссозданию особенностей фольклорной и профессиональной культуры российских корейцев, поскольку обряды своеобразно иллюстрируют народное мировоззрение и верования, концентрируют в себе этнические особенности художественно-эстетического образа мира.

Концертные исполнения фрагментов обрядов художественными коллективами многочисленных центров корейской культуры в Приморье и Приамурье могли бы в значительной мере привлечь внимание корейской молодежи и многонациональной российской общественности к самобытному искусству корейцев как характерному феномену регионального культурного ландшафта Юга Дальнего Востока России. Ведь именно воспроизведение глубинных пластов традиционной культуры в творчестве художественных коллективов Камчатки «Мэнго», «Эргырон» раскрыло яркий и оригинальный мир народов Крайнего Северо-Востока России перед восторженной публикой многих стран и континентов.

Библиографический список

Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы // Народы России. Энциклопедия / гл. ред. В.А. Тишков. – М.: Науч. изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1994. – С. 203–206.

Ионова Ю.В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. Середина XIX – начало XX века. – М.: Наука, 1982. – 285 с.

Ким И.Ф. Советский корейский театр. – Алма-Ата: Изд-во «Онер», 1982. – 204 с.

Корея. Справочник. – Сеул: Корейская служба информации для зарубежных стран, 1993.

Ланьков А. Н. Корея: будни и праздники. – М.: Междунар. отношения, 2000. – 450 с.

Ланьков А.Н. Хаотические заметки корееведа // Сеульский вестник. – Сеул. – 1997- 1999: [http:// lib. ru/ EMIGRATION/LANKOV/Korea.txt](http://lib.ru/EMIGRATION/LANKOV/Korea.txt)

Петров А.И. Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60-е – 90-е годы XIX века. – Владивосток: ДВО РАН, 2000. – 304 с.

Тоцкий, И.Г. Шаманизм в Южной Корее // Роль религиозного фактора в жизни корейского общества / под ред. И.А. Толстокулакова. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. – С. 408–463.

Тэн Чу. Песенная культура советских корейцев. Дис. канд. искусствоведения. – Алма-Ата. 1977. – 180 с.

Чжан Чжон Рен, Петров, А.И. Корейцы-иммигранты на Дальнем Востоке России 1860–1890 гг. // Россия и АТР. – 2001. – № 1. – С. 65–70.

Широкова, М.Д. Места проведения корейских шаманских ритуалов и их атрибутика // Вестник Центра корейского языка и культуры. – Вып. 3–4. – СПб., 1999. – С. 173.

Элиаде М. Шаманизм – архаичные техники экстаза. – Киев: София, 2003.

Чхве Киль-сон. Хангук мудан (Корейский шаман) – Сеул, 2000.

Firth R. Elements of Social Organization. – London, 1951.

Kim Kwang-on. The implements and costumes of the shaman // Korean cultural heritage: Thoughts and Religion. – Seoul, 1996.

Teodorson G, Teodorson A. A Modern Dictionary of Sociology. – N.Y.: Crowell Company, 1969.

¹ Чжан Чжон Рен, Петров А.И. Корейцы-иммигранты на Дальнем Востоке России 1860-1890 гг. // Россия и АТР. – 2001. – № 1. – С. 69; Петров, А.И. Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60 – 90-е годы XIX века. – Владивосток: ДВО РАН, 2000. – С. 246–247.

² Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы // Народы России. Энциклопедия / гл. ред. В.А. Тишков. – М.: Науч. изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1994. – С. 206.

³ Firth R. Elements of Social Organization. – London, 1951. – P. 222; Teodorson G, Teodorson A. A Modern Dictionary of Sociology. – New York: Crowell Company, 1969. – P. 351.

⁴ Широкова М.Д. Места проведения корейских шаманских ритуалов и их атрибутика // Вестник центра корейского языка и культуры. – Вып. 3-4. – СПб., 1999. – С. 173; Тоцкий, И.Г. Шаманизм в Южной Корее // Роль религиозного фактора в жизни корейского общества / под ред. И.А. Толстокулакова. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004. – С. 428.

⁵ Программа концертных выступлений артистов Национального центра традиционной музыки и танца (НЦКТМТ) при Министерстве культуры и туризма РК. – Владивосток. 18-24 сентября 2004 г.

⁶ Yoon Yee-heum. The Role of Shamanism in Korean Culture // Korean cultural heritage: Thoughts and Religion. – Seoul, 1996. – P. 170.

⁷ Там же.

⁸ Программа концертных выступлений артистов Национального центра традиционной музыки и танца (НЦКТМТ) при Министерстве культуры и туризма РК. – Владивосток. 18-24 сентября 2004 г.

⁹ Ланьков А.Н. Корейские шаманы // Архив путешественника [Религия. Online. Available: <http://www.Archive-travel.ru/35/2484-shaman.htm>. 2001. April 21.]

¹⁰ Ланьков А.Н. Корейские шаманы // Архив путешественника (Религия). Online. Available: <http://www.Archive-travel.ru/35/2484/-shaman.htm>. 2001. April 21] /

¹¹ В связи с ограничениями в отношении объема статьи автор рассмотрит особенности искусства шаманского танца в отдельной публикации.

¹² Ланьков, А.Н. Корейские шаманы... // Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Элиаде М. Шаманизм – архаичные техники экстаза. – Киев: София, 2003. – С. 27.

¹⁷ Ланьков А.Н. Корейские шаманы... // Там же.

¹⁸ Толстокулаков И.А. Очерки истории корейской культуры. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. – С. 232.

¹⁹ Kim Kwang-on. The implements and costumes of the shaman // Korean cultural heritage: Thoughts and Religion. – Seoul, 1996. – P. 196.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Тоцкий И.Г. Шаманизм в Южной Корее... – С. 436-437.

²³ Чхве Киль-сон. Хангук мудан (Корейский шаман). – Сеул, 2000. – С. 136.

²⁴ Ланьков А.Н. Хаотические заметки корееведа // Сеульский вестник. – Сеул. – 1997–1999: [http:// lib. ru/ EMIGRATION/LANKOV/Korea.txt](http://lib.ru/EMIGRATION/LANKOV/Korea.txt)

²⁵ Ким И.Ф. Советский корейский театр. – Алма-Ата: Изд-во Онер, 1982. – С. 5.

²⁶ Там же. – С. 6.

²⁷ Там же. – С. 196–197.

²⁸ Государственный архив Приморского края (ГАПК). – Ф. П-1. Оп. 1. Д. 521. Л. 58, 59, 60.

²⁹ ГАПК. Ф. – П-1. Оп. 1. Д. 521. Л. 59.

³⁰ Насекин Н.А. Корейцы Приамурского края: Краткий исторический очерк переселенцев в Южно-Уссурийский край // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. 1895. – Хабаровск, 1896. – С. 25–26.

³¹ Петров А.И. Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60 – 90-е годы XIX века. – Владивосток: ДВО РАН. 2000. – С. 246–247.

³² Корея. Справочник. – Сеул: Корейская служба информации для зарубежных стран, 1993. – С. 263.

³³ Там же. – С. 264.

³⁴ Там же. – С. 263–264.

³⁵ Там же. – С. 263–264.

³⁶ Большой корейско-русский словарь (в 2-х томах). – М.: Русский язык, 1976. – Т.2. – С. 660.

³⁷ Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы // Народы России. Энциклопедия... – С. 206.

³⁸ Тэн Чу. Песенная культура советских корейцев. Дис. канд. искусствоведения. – Алма-Ата, 1977. – Приложение. – С. 11.

³⁹ Материалы фильмофонда корейской диаспоры Приморского края.



Хотеева М.С.

П.Л. ЛАВРОВ КАК ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ РЕЛИГИОВЕД

Аннотация. В статье излагается религиоведческая концепция русского философа П.Л. Лаврова. Дается анализ его взглядов на проблему сущности религии, а также исследование философом исторических и психологических предпосылок возникновения религиозных верований. Рассматривается периодизация истории в связи с изменением представлений о сверхъестественном и с развитием научной или, как говорил сам философ, «критической мысли». Религиоведческая концепция П.Л. Лаврова представлена в сравнении с концепциями Л. Фейербаха и О. Конта.

Ключевые слова: религия, сверхъестественное существо, психологические причины, исторические причины, периодизация истории, критическая мысль, антропологизм.

Петр Лаврович Лавров (1823-1900) – русский философ, ученый, публицист, оставивший значительное философское наследие. Среди его работ большое место занимают исследования по религиоведению. Религиоведческие идеи Лаврова представляют интерес как с точки зрения изучения истории религии, так и в плане ее теоретического осмысления.

П.Л. Лавров являлся одним из идеологов народничества второй половины XIX в. Он был популярен среди революционных народников, искавших пути преобразования российского общества. В его творческом наследии, включающем социально-политические работы, историко-философские статьи и даже социологические исследования, религиоведение представляет отдельную область научных интересов философа.

Нужно отметить, что среди русских мыслителей XIX в. мало кто специально занимался вопросами религиоведения, хотя мысли о религии, достаточно глубокие, с позиций светского религиоведения высказывали многие философы революционные демократы – В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев. Революционные народники, представителем которых был сам Лавров, – М.А. Бакунин, П.А. Кропоткин, П.Н. Ткачев, Н.К. Михайловский – также обращались к вопросам религиоведения. Однако нужно отметить, что Лавров был наиболее глубоким специалистом в данной области, обобщившим знания о религии, накопленные в философии, этнографии, истории религий.

Одной из главных проблем религиоведческой теории Лаврова можно назвать проблему сущности религии, которую он рассматривал в таких произведениях как «История чудесного», «Мир богов немецких и северных народов», «Антропоморфизм и антропопатизм», «Развитие учения о мифических верованиях» и др. Понимание Лавровым сущности религии сводится к следующему: человек, познавая окружающий мир, воспринимает его по аналогии с самим собой, он наделяет собственными аффектами и страстями природу и животных. «Народные предания представляют прямое влияние природы и жизни на зарождение религиозных воззрений»¹.

В работе «Развитие учения о мифических верованиях» Лавров анализировал труды своих предшественников, в том числе Фейербаха, о сущности религии. Он видел в теории немецкого мыслителя совпадение со своими идеями и приводил ее в подтверждение собственных мыслей. «“Природа и человек связаны. Смотрите на природу; смотрите на человека. Таинства философии перед вашими глазами”. Вне этого источника для Фейербаха нет ни знания, ни философии»². К пониманию сущности религии, считает Лавров, нужно прийти через постижение самого человека, т.е. с антропологических позиций. Лавров не просто воспроизводит мысль Фейербаха о том, что человек может знать только себя и природу, он конкретизирует эту мысль: человек является частью природы (в смысле своего единства с ней по происхождению), но вместе с тем и началом, противоположным ей, ибо обладает способностью познания природы посредством разума.

Лавров высказал мысль, что религия уже при возникновении не занимала полностью сознания человека. Для него существовала реальность помимо «невидимого мира», хотя религиозное и нерелигиозное в его сознании было тесно связано, – например, вера в «невидимый мир духов» способствовала овладению природой, осознанию себя звеном в череде поколений. «Верование в невидимых двигателей всего видимого позволило людям сделать два важных философских приобретения. Во-первых, все невидимое получило образ человека и все не имеющее образ человека сделалось подчиненным ему, зависящим от него, доступным его изучению... Второе следствие верования в невидимый мир духов заключалось в укреплении исторической связи между поколениями. Духи предков окружили потомка неотступною толпою, требуя продолжения начатого труда...»³. Зная только окружающий мир, природу, человек исключительно на основании этих знаний, а также представлений о самом себе создает образ сверхъестественного. Лавров не скрывал, что подобные идеи высказывались и до него. Так, он писал, что Давид Юм «видел сущность религии в перенесении человеческих представлений и свойств на внемировые существа», Дж. Вико полагал, что «если человек не может составить себе понятие о вещах отдаленных и неизвестных, он судит о них по вещам известным и присутствующим около него»⁴. Естественно, Лавров, обозначив таким образом свою приверженность светской традиции религиоведения, не останавливается на этом. Развитие знания о сущности религии Лавровым мы обнаруживаем в учении об изменении форм верований в зависимости от изменения исторических эпох. При этом важно отметить, что Лавров опирался в своих суждениях о религии на новейшие научные данные в области религиоведения, истории, этнографии, социологии, избирательно относясь к этим данным и обобщая их при создании собственного учения о религии.

П.Л. Лавров понимал религию как сложный социальный феномен. Религия возникает, существует и воспроизводится благодаря целому комплексу причин, среди которых он называет исторические и психологические. «Современная наука внесла в изучение религиозных систем несколько весьма важных начал. Во-первых, начало историческое: стройные религиозные системы имели свое развитие; они не только боролись между собою, сменяя друг друга, но они росли, развивались из грубого состояния в более обделанное, изящное...»⁵. Во-вторых – психологическое: «объяснения мифов в их первобытном состоянии должно искать в общечеловеческих впечатлениях, представлениях, побуждениях». «В разнообразии психических явлений, особенно в разнообразии впечатлений, получаемых от внешнего мира, мы откроем много вероятных сближений для истории мифов»⁶.

Философ строго придерживался исторического подхода к изучению духовной жизни общества. И это проявлялось не только в его отношении к

религиозным верованиям, которые рассматривались им в эволюции, но и в учении о метаморфозах общественного сознания и самосознания личности.

Взгляды Лаврова на развитие религиозных представлений основаны на изучении мифологии разных народов. Этому он посвятил такие работы как «Мир богов немецких и северных народов», «История чудесного», «Развитие учения о мифических верованиях», «Роль славян в истории мысли», «Опыт истории мысли», «Переживания доисторического периода», а также социологическую работу «К вопросу об антропологических исследованиях Вологодской губернии».

Отметим, что он превосходно знал достижения западного религиоведения. В его сочинениях упоминаются имена и идеи известных западно-европейских исследователей первобытных и мифологических религий – Д. Штрауса, Х.-Р. Баура, Ж. Ренана, В. Маннгардта, Ф.М. Мюллера. В работе «Развитие учения о мифических верованиях» он анализирует мысли о происхождении религии древнегреческих философов, стоиков, Дж. Вико, Д. Локка, французских материалистов. Известен эпизод, когда для подготовки доклада в Парижском антропологическом обществе «О поклонении озерам и текучей воде и о легендах о затонувших городах» Лавров просил Энгельса прислать ему некоторые книги, в том числе работы Э.Б. Тайлора «Первобытная культура» и Дж. Леббока «Происхождение цивилизации». Сам же он написал предисловие к сочинению Тайлора «Антропология». Лавров был хорошо знаком с западно-европейским религиоведением, не в последнюю очередь потому, что тридцать лет прожил на Западе, имея не только доступ к научной литературе того времени, но и возможность непосредственных контактов с рядом западных ученых. При всем этом Лавров оставался самостоятельным мыслителем, выдвинувшим своеобразные, хотя и не бесспорные идеи.

Одно из направлений исследовательской деятельности Лаврова – попытка представить этапы развития человеческой мысли в единстве с развитием религиозных представлений, поскольку религия, по его мнению, является важным показателем знаний человека о мире и о самом себе. Отметив, что религиозные верования и способы организации общественной жизни тесно связаны между собой, Лавров приходит к мысли, что исторические эпохи можно классифицировать, взяв за основу классификации изменения в религиозных представлениях людей. Такой подход к рассмотрению исторических эпох и их смене представляется достаточно узким, поскольку отражает лишь одну из сторон общественной жизни. Но, тем не менее, Лавров предложил собственную периодизацию истории, в которой немаловажное значение придается религии и так называемой «критической мысли».

Согласно Лаврову, история имеет четыре периода. Первый является подготовительным к настоящей исторической жизни человечества. Он носит у Лаврова двойное название – «доисторический» и «антропологический»: «...под слоем обособленных цивилизаций лежит слой антропологической религиозной мысли, охватывающей все человеческие племена и дающей общие типы первоначального творчества мысли, характеризующие человека вообще. Это – слой доисторической жизни человечества»⁷. В нем человек не живет исторической жизнью, так как не осознает себя как историческое существо и практически не выделяет свое «Я» из природы. В религии соответственно господствуют – антропоморфизм и антропатизм; последний Лавров определяет как перенесение не только человеческих аффектов, но также образов и привычек людей на природные силы. Вся деятельность «доисторического человека» направлена на приспособление к окружающему миру, и какие-либо даже слабые попытки объяснить его отсутствуют полностью.

Одно из основных понятий исторической концепции Лаврова – «критическая мысль». Этим словосочетанием он обозначает способность общества противопоставить религиозному объяснению действительности философское или научное. Подлинная история начинается тогда, когда возникает «критическая мысль» и трансформируются верования. Поэтому следующей фазой исторического процесса после «доисторической» становится первая ступень развития периода «критической мысли». Согласно Лаврову, этой фазе развития истории соответствует греческая цивилизация – не единственная, но самая яркая: как образец критической мысли первого периода, в которой возникают философские системы. В области верований этому периоду продолжают соответствовать антропоморфизм и антропопатизм, а религия существует в форме политеизма. Подобно устройству общества верования данного периода имели сложную, иерархическую структуру. Антропоморфные боги «превосходили человека размерами своего тела, силою, быстротою движений, познанием, мудростью, красотой»⁸. Критерием же выделения из общего хода истории данного периода является способность критической мысли противопоставить мифологии свою концепцию понимания мира. «Как только в Древней Греции пробудилась критическая мысль в школах мыслителей, она невольно отнеслась отрицательно к той массе разнообразных рассказов, преданий, обрядов и положений, которая составляла религиозную жизнь большинства греков. Нам остались лишь немногие отрывочные указания на эту борьбу мысли, но их достаточно, чтобы видеть, как различны были приемы, при этом употребленные»⁹. На первом этапе происходят зарождение и формирование науки и философии. Но, анализируя развитие Древней Греции, Лавров приходит к мнению, что даже там еще трудно говорить о самостоятельности и зрелости философии и науки, поскольку мифология так сильно переплетается с ними, что является их неотъемлемой частью.

Второй период истории, по Лаврову, связан с дальнейшим развитием критической мысли и соответствует поздней античности и средневековью. Он определяет его как господство догматики над критикой. В области религии ему соответствует возвращение к антропопатизму, но на новой основе. Если в первобытном антропопатизме человек переносит свои чувства и аффекты на предметы неживой природы и обожествляет их, то во второй период критической мысли боги теряют свою вещественность. Сверхъестественное существо наделяется лучшими нравственными достоинствами человека и превращается в отвлеченную «человеческую формулу». «По мере того, как человек вдумывался в требования божественного идеала, по мере того, как он хотел отодвинуть богов от смертных, ему стало казаться несовместимым с величием божества все телесное в человеке. ... Боги одухотворились, потеряли вещественность, протяжение, но остались отражением внутреннего мира человека»¹⁰. На этой стадии развития человечества возникли монотеистические религии. В этот же период появились серьезные метафизические системы, которые, по мнению П.Л. Лаврова, представляют собой попытку избежать изображения высшего духовного начала даже с небольшой долей человеческих свойств. В данном вопросе Лавров, как и Фейербах, понимает идеализм как способ объяснить мир с помощью в высшей степени абстрактного разума.

Последний, третий период – время активного развития научной мысли. Его отсчет в истории начинается с Нового времени. Если говорить о религии, то в этот период, с точки зрения Лаврова, происходит осмысление ее как феномена духовной жизни человека. В трудах Фейербаха и Контара религия как естественно-исторический феномен получает философское объяснение, а в работах таких исследователей как М. Мюллер, Ф. Кун, Дж. Леббок, Э.Б. Тайлор – фактологическое обоснование. Э.Б. Тайлор, например, в работе «Антропология», исследуя верования древних народов, отмечал, что смена религиозных представлений, их появление и ис-

чезновение – объективный процесс. «Если известная религия не в состоянии сохранять свое место в передовых рядах науки и нравственности, то она может лишь мало-помалу в течение веков утрачивать свое значение для народа, и никакая государственная сила и никакое богатство храмов не спасут ее от необходимости при случае уступить верованию, воспринимающему в себя высшее знание и научающему человека высшей жизни»¹¹. Лавров в вопросе об исчезновении древних верований придерживался точки зрения Тайлора и указывал, что антропоморфизм и антропатизм на последнем этапе развития научной мысли практически исчезают. «Остается реальным лишь человек и физический мир, однородный его телу. Сам мир становится для науки лишь круговоротом явлений, не имеющим нужды для своего объяснения в сущностях вне явлений»¹². И если в данный период критической мысли можно еще говорить о существовании антропоморфизма и антропатизма, то только в области художественного творчества. Стоит отметить, что Лавров преувеличил значение критической мысли в последнюю эпоху, представив тем самым несколько одностороннюю картину развития человеческой культуры.

Как и Конт, Лавров полагал, что с развитием науки верования постепенно уйдут в прошлое. Правда, для этого история должна проделать длительный эволюционный, не всегда простой путь, поскольку, как считал Лавров, верования сильно укоренились в сознании большей части людей. А это означает, заметим, что антропоморфизм и антропатизм из сознания человечества никуда не исчезнут – в чем опять же проявляется небезупречность концепции Лаврова уже в логическом плане.

Периодизация истории, созданная П.Л. Лавровым, – это, с одной стороны, попытка применить исторический метод для объяснения эволюции религии, с другой, – ввести собственную классификацию исторического процесса, взяв в качестве критерия классификации соотношение религиозных и научных представлений в обществе.

Подчеркнем, что в лавровской классификации истории, при всем ее своеобразии, не всё является бесспорным. П.Л. Лавров не избежал ошибки многих народников. Он сугубо просветительно, упрощенно подходил к оценке перспектив религии. С его точки зрения у религии нет будущего, поскольку наука в своем развитии перешла черту, за которой она способна полностью заменить религию как в мировоззренческом, так и в духовном плане. И этот процесс будет все более углубляться. Верования же, продолжающие жить в обществе, представляются Лаврову пережитками, хотя он и отмечает, что эти пережитки могут оставаться в умах людей бесконечно долго. Выявленные им и его предшественниками причины распространяются, по мнению Лаврова, исключительно на прошлое, в какой-то мере на настоящее, но не на будущее.

И тем не менее Лавров понимает религию как историческое явление. Для него несомненно, что религия, как и любой другой процесс духовной жизни человечества, претерпевает эволюцию в своем развитии.

Указывая на исторические причины появления и трансформации религиозных верований, П.Л. Лавров рассматривает также психологические предпосылки возникновения религии. Здесь в отличие от Фейербаха у него нет целостной теории, хотя фрагментарные рассуждения по этому вопросу встречаются в разных произведениях. Тем не менее его замечания по поводу психологических причин религии интересны и заслуживают рассмотрения.

Суть понимания Лавровым проблемы психологических оснований религии сводится к тому, что религиозный образ возникает в человеческом мышлении благодаря глубинным факторам психологии человека. Из фактов его внутренней жизни и отношений с людьми рождаются отношения со сверхъестественным. Лавров подчеркивает, что человек в своем сознании создает живой сверхъестественный образ. Этот образ становится

объектом религиозного поклонения. В трактовке понятий «сверхъестественное» и «вера» Лавров стоит на позициях Л. Фейербаха. Как и Фейербах, Лавров следует антропологическому подходу в объяснении религии. Все в мире объективно, но имеет практическую ценность только в связи с человеком. Исходной точкой в построении картины мира является человек с его мышлением и доступным ему способом понять и объяснить мир. Представление о божестве, согласно Лаврову, складывается на основании представлений о человеке. «Когда в поэтическом настроении или экстатическом восторге человек создает в себе вне человеческого мира что-либо идеально-прекрасное или одаренное всеми возможными совершенствами, ему неоткуда черпать материал, как из красоты нравственных достоинств человека»¹³. Мысль о человеческом происхождении сверхъестественного образа в философско-религиоведческой литературе не нова. Ее высказывали еще древнегреческие философы – Ксенофан, Протагор, Лукреций. В философии Фейербаха она получает свое дальнейшее развитие, а Лавров воспринимает ее в фейербаховской интерпретации. Причиной религиозных представлений, по Лаврову, являются самые естественные человеческие побуждения и впечатления. Фейербах выделяет страх, чувство зависимости, стремление к счастью, эгоизм в качестве причин, создающих религиозный образ в человеческом сознании. Лавров в данном вопросе фактически согласен с ним и обосновывает положения Фейербаха собственными аргументами. Религия представляет Лаврову средством психологической защиты от внешнего мира.

Как эволюционист и антрополог, он сопоставляет психическое развитие отдельного человека и человечества и находит общую тенденцию их изменений. Он подмечает, что ребенок, воздействуя на предметы, сознает свою волю по отношению к ним. Во-вторых, он оценивает их по критерию пользы или вреда для себя. И, в-третьих, ребенок переносит на предметы чувства, волю, которые обнаруживает в самом себе. Это естественное психологическое свойство ребенка характерно и для «доисторического» человека. «Этих трех психологических фактов довольно, – считает Лавров, – для объяснения почти всех общих народных преданий. Перенос явлений человеческой жизни вне себя, человек одушевлял в своей фантазии весь мир, ... все явления природы получали два значения: одно – видимое, безразличное для человека; другое – таинственное, символическое, связанное с его судьбой и жизнью»¹⁴.

Основные моменты понимания Лавровым психологии религии сводятся к следующему. Во-первых, представление о сверхъестественном существе возникает у человека в результате осознания своей смертности и взаимодействия с другими людьми и природой. Во-вторых, религиозные представления усложняются в зависимости от изменения психологических установок. И третье: Лавров понимает религию как явление, обусловленное существованием самого человека с его глубинными психологическими процессами.

В заключение нужно отметить, что в теории П.Л. Лаврова о причинах происхождения и развития религии есть интересные идеи. И если не все они представляют исключительную новизну и безупречность, то это вполне компенсируется глубиной разработки и оригинальностью аргументации проблем исследования.

Библиографический список

Лавров П.Л. Антропоморфизм и антропопатизм // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989.

Лавров П.Л. Практическая философия Гегеля // Философия и социология. – М.: Мысль, 1965. – Т. 1.

Лавров П.Л. История чудесного // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989.

Лавров П.Л. Развитие учения о мифических верованиях // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989.

Лавров П.Л. Мир богов немецких и северных народов // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989.

Лавров П.Л. Опыт истории мысли // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989.

Тайлор Эд.Б. Антропология. – СПб., 1898.

¹ Лавров П.Л. Мир богов немецких и северных народов // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989. – С. 68.

² Лавров П.Л. Развитие учения о мифических верованиях // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989. – С. 198–199.

³ Лавров П.Л. История чудесного // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989. – С. 48–49.

⁴ Лавров П.Л. Развитие учения о мифических верованиях... – С. 146, 149.

⁵ Лавров П.Л. Мир богов немецких и северных народов... – С. 63.

⁶ Там же. – С. 64–65.

⁷ Лавров П.Л. Опыт истории мысли // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989. – С. 265.

⁸ Лавров П.Л. Антропоморфизм и антропопатизм // П.Л. Лавров о религии. – М.: Мысль, 1989. – С. 160.

⁹ Лавров П.Л. Практическая философия Гегеля // Философия и социология. – М.: Мысль, 1965. – Т. 1. – С. 291.

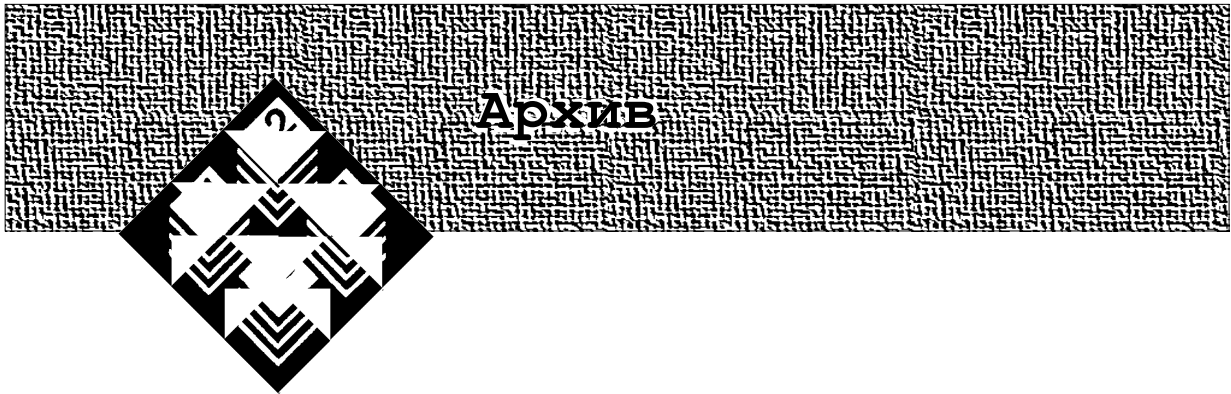
¹⁰ Лавров П.Л. Антропоморфизм и антропопатизм... – С. 111–112.

¹¹ Тайлор Эд.Б. Антропология. – СПб., 1898. – С. 369.

¹² Лавров П.Л. Антропоморфизм и антропопатизм... – С. 113.

¹³ Там же. – С. 108.

¹⁴ Лавров П.Л. История чудесного... – С. 47.



О ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ, ЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ
(Письма к М.И. Шахновичу)

Публикация и комментарии М.М. Шахнович¹
(продолжение)

Аннотация. Публикация писем и некоторых архивных материалов, связанных с перепиской М.И. Шахновича в 1940–1960-х гг., открывает неизвестные страницы истории отечественной фольклористики, этнографии и религиоведения. Публикация и комментарии М.М. Шахнович.

Ключевые слова: история религиоведения, фольклористики и этнографии; М.К. Азадовский, А.И. Клибанов.

4. В этом разделе² – письма, касающиеся истории российской фольклористики в годы Великой Отечественной войны.

М.И. Шахнович³ — М.К. Азадовскому⁴
18 марта [19]43 [г.]

Привет, дорогой Марк Константинович, несколько дней назад Елена Михайловна⁵ рассказала мне содержание письма, полученного от Вас. Как я рад, что Вам удалось благополучно прибыть из Ленинграда в Иркутск. Однажды, вспоминая с Еленой Михайловной Ленинград, я назвал В[ашу] фамилию, и мы нашли «общего знакомого», а затем я получил из Казани программу сессии А[кадемии] Н[ау]к к XXV Окт[ябрьской] рев[олюции], в которой был указан В[аш] доклад. Тогда Елена Михайловна написала в Казань, и, наконец, нашлись следы. Поздравляю Вас и В[ашу] супругу⁶ с сыном, родившимся в столь легендарных и героических условиях⁷.

Берегите себя, Марк Константинович, сколько замечательной работы Вам предстоит в послевоенный период бурного расцвета научной деятельности наших ученых, которого мы все будем свидетелями. Из ленинградских наших друзей знаю только о трагической судьбе дорогого Николая Петровича⁸.

О себе могу сообщить, что после эвакуации из Ленинграда в августе 1941 г. вместе с нашей частью я все время находился в Череповце, работаю инструктором пропаганды⁹, то есть читаю лекции и доклады. Моя семья благополучно год назад прибыла из Ленинграда и живет теперь здесь. За 20 мес[яцев], как я на военной работе¹⁰, много сделать не удалось в области старых научных интересов: напечатал одну брошюрку о фашистах, сдал в печать 3 авт. листа о революцион[ных] демократах 60-х годов и патриотизме в Арханг[ельское] изд-во, но когда это будет издано — неизвестно, для Военизата (Главпурка)¹¹ сдал рукопись «Военные пословицы русского народа» — 5 а.л. — обещают в этом году издать¹².

Дорогой Марк Константинович! Я бы желал знать о судьбе всех наших ленинградцев-фольклористов. С Ленинградом я имею связь почтовую и телефон. В Ленинграде остался и работает Францев¹³, Полякова¹⁴ и друг[ие].

Крепко жму Вашу руку.
С приветом,
М. Шахнович

М.К. Азадовский — М.И. Шахновичу¹⁵.
Иркутск, 9 апреля [1943 года]
Дорогой Михаил Осипович,

С большой радостью читал Ваше письмо – должен сказать, меня здесь просто избаловали своим вниманием друзья и особенно мои ученики. Моя корреспонденция достигла просто изумительных, никогда не бывших у меня размеров, – и это источник большой радости и живительной бодрости. Я получаю письма с фронта – от Айзенштока¹⁶, Дымшица¹⁷, Соймонова¹⁸ и ряда других лиц, коих едва ли Вы знаете, в том числе и от московских и ленинградских фольклористов. Из Ижевска часто пишет мне Четкарев¹⁹, из Москвы – Чистов²⁰ и т.д. и т.д. Не говоря уже о переписке с Казанью, Саратовом, Ташкентом, Уфой, Тбилиси и пр[очими] городами, куда забросила судьба ленинградцев из Акад[емии] наук и Университета; в Уфе – Украинская Ак[адемия] наук, с которой последнее время я очень тесно был связан.

Вас интересуют фольклористы. Это рассказ и грустный и порой трагический. Пожалуй, ни одна дисциплина так не растеряла свои кадры, как наша наука. Погиб ряд представителей старшего поколения, погибли талантливейшие молодые работники. Большая часть воспитанных мной молодых работников (по ЛГУ) – погибла. А.М. Кукулевич²¹, М. Михайлов (вышла его книга «Плачи Карелии»), две талантливые аспирантки: Володина²² и Львова, студент Кирилл Чистов²³ – брат известного Вам Василия, но – гораздо талантливее и усидчивее, начитаннее. Из него вырабатывался первоклассный специалист. На Кукулевича же я смотрел как на своего будущего заместителя на кафедре в Университете. Из представителей старшего поколения – вслед за Ю[рием] Матвеевичем и Ник[олаем] Петровичем²⁴ ушли Александр Ис[аакович] Никифоров²⁵, Е.Г. Кагаров²⁶, М.А. Рыбникова²⁷, З.В. Эвальд²⁸. Это все невознагражденные, незаменимые утраты, за каждым стояла своя тема, своя будущая книга, свой вклад в советскую науку о фольклоре.

Умер П.И. Калецкий²⁹, незадолго перед войной защитивший диссертацию о исторических песнях. Не стало и такого прекрасного знатока национального фольклора как Над[ежда] Петр[овна] Дыренкова³⁰. МАЭ, вообще, позорно загубил свои кадры: в Л[енингра]де скончались Прокофьев³¹, Тихоницкая³², Липская³³, А. Данилин³⁴. Из стариков С.А. Штернберг³⁵. А кроме того много маззцев погибло на фронте, в том числе Игорь Лекомцев³⁶ и Волков³⁷.

Как создавать новую этнографию? Что касается живых, то многие из них чувствуют себя плохо, разбито: ленинградская зима оставила след на всю жизнь. Так, совсем выбита из колеи А.Н. Лозанова³⁸: она потеряла во время зимней эвакуации мужа; сейчас живет в Казани, работает в госпитале. Пел[агея] Ширяева³⁹ была в Казани, сейчас в Вологод[ской] губ[ернии], недалеко от Вас (г. Никольск, до востр[ебования]); работает над своей диссертацией о рабочем фольклоре. Как всегда, полна бодрости и энергии, – хотя сдала здоровьем – Анна Мих[айловна] Астахова⁴⁰ (Казань), также усиленно готовит докторскую диссертацию.

Гиппиус и Магид⁴¹ – в Ленинграде, но никак не могу установить с ними связь; Лебединский⁴² под Москвой в должности, видимо, близкой Вашей. Когда я был в Москве, говорил с ним по телефону, но увидеться с ним не пришлось.

Ученики Юрия Матвеевича лучше сохранились: Чичеров, Гофман, Миңц, Крупянская, Кострова, Сидельников, Мирер⁴³ – все в Москве. Р.С. Липец⁴⁴ – в Новосибирске. Как будто погиб на фронте Оссовецкий⁴⁵ (помните совместную книжку с Новиковой⁴⁶ «Сказки Куприянихи») – это был самый талантливый и единственный настоящий филолог из его уче-

ников. Впрочем, здоровье В. И. Чичерова внушает большие опасения и серьезную тревогу.

В Ташкенте: Варвара Павловна⁴⁷, Виктор Максимович⁴⁸, – последний как всегда изумляет всех своей работоспособностью и энергией: он изучил уже узбекский и иранский языки и подготовил к печати книгу об узбекском эпосе. А во Фрунзе, т.е. нет – в Пржевальске – П.Н. Берков⁴⁹ занимается усиленно «Манасом». Сам я здесь немножко погрузился в бур[ято]-монгольскую фольклористику. Тревожные, хотя еще не проверенные слухи о Н.Н. Поппе⁵⁰: он был в Армавире.

Перед войной закончил я свою большую книгу «История русской фольклористики». Вы, кажется, были одним из первых, кто за отдельными этюдами о Ольденбурге, Марре, Киреевском, Добролюбова угадал замысел большой работы. Книга вышла большая, двухтомная – листов 80; была даже представлена на Сталинскую премию, – книга в рукописи имеет мало шансов на успех, хотя моя работа благополучно прошла все первые инстанции, погибла в руках у многих и разнообразных рецензентов.

Да, вот Вам еще интересная новость: несколько дней тому назад получил привет из Красноярска – от доцента Пединститута (по кафедре истории)... Клебанова⁵¹. Знаете ли Вы, что он там? Думаю, что это тот самый, Ваш товарищ по работе в антирелигиозном издательстве.

Обнимаю.

Ваш М.А[задовский]

М[ежду] [прочим], я как-то еще в августе, кажется, получил от Вас привет через С.А. Рейссера⁵², который теперь в Иванове. М.А.

М.И. Шахнович⁵³ — М.К. Азадовскому

14 июля [19]43[г.]

Дорогой Марк Константинович!

Несколько дней назад я вернулся из длительной командировки из Вологды и получил В[аше] письмо, за которое очень благодарен.

У меня никаких особенных новостей и перемен нет, пытаюсь получить командировку в Ленинград, но пока успеха не добился.

Живем надеждами на то, что не за горами те времена, когда все вернемся в свой город, к своей работе.

Желаю Вам всячески преуспеть в трудах, но не особенно перегружайте себя, оберегая свое здоровье.

М. Шахнович

Череповец, Вологодской обл., почт. ящик № 61.

5. В этом разделе – письма, посвященные публикации трудов по фольклору, этнографии, истории свободомыслия и атеизма.

М.И. Шахнович⁵⁴ — А.И. Клибанову⁵⁵

26 октября 1946 года

Дорогой Александр!

У меня есть большая рукопись «Антиклерикализм и свободомыслие в русском фольклоре» (около 250 стр. на пиш[ущей] маш[инке]). Я систематизировал все данные об антицерковных моментах в русском фольклоре от его возникновения до XIX в. В 1938 г. я мечтал написать большую книгу, успел кое-как свести материал (остался еще ящик выписок). Из этой работы ты можешь сделать все необходимые тебе извлечения, ибо для того, чтобы собрать материал об антиклерикальном фольклоре, надо длительно просматривать всю русскую литературу по фольклору.

Русских антицерковных изречений, сказок и т.п., о которых можно точно сказать, что они относятся к периоду до XVII в., насчитывается необычайно мало, ибо записи фольклора у нас были начаты очень поздно, а упоминаний о фольклоре в древнерусской письменности относительно мало,

но можно опираться на некоторое количество данных, безусловно относящихся к XV–XVI векам. Ю.М. Соколов⁵⁶ и М.К. Азадовский в 1938 году считали, что я собрал весь материал.

У меня рукопись в одном экземпляре, перепечатывать ее не стоит, ибо ее следует теперь перерабатывать, дополнять и т.д. Если тебе сейчас она нужна, то сообщи точно куда выслать, если можно ждать до твоего приезда в Ленинград в декабре, то это было бы лучше, ибо я опасаясь за целостность рукописи при ее почтовых путешествиях.

<...>. Я надеюсь получить рукописи Музея из архива от Г.А. Князева⁵⁷, но пока мы не окончим работу над рукописями Богораза⁵⁸ – опасно начинать переговоры с архивом. Директор Князев ссылается на С.И. Вавилова⁵⁹, который дал указание, что все старые работы передаются в архив, где они хранятся, обрабатываются и т.д. В 1942 г. наиболее ценные рукописи Музея были сданы в архив, что известно В.Д. Бонч-Бруевичу⁶⁰.

Скоро вышлем подготовленный к печати труд В.Г. Богораза, который, надеюсь, вами будет направлен в печать.

С приветом,
М. Шахнович

А.И. Клибанов⁶¹ — М.И. Шахновичу
Дорогой Миша!

Спасибо за книгу. Я лишь бегло успел познакомиться с нею, но мне ясно, что среди множества твоих печатных работ, всегда живых, интересных, полезных, – этот труд самый значительный⁶². Он самый значительный по теме и по твоим творческим достижениям. Горячо и радостно поздравляю тебя.

Извини за маленькое «лирическое отступление», но, листая твою книгу, я одновременно листал и страницы нашей жизни. Вспомнились и Летний сад, где мы встретились в раннем детстве, и первые заметки в газете «Безбожник», и первые брошюры, и разные обстоятельства нашей молодости, и пора учебы в Университете, и наши учителя, и многое-многое другое. И тот зрелый плод, который я держал в руках, я взвешивал как весомую победу над трудностями, которые встретились на твоём, как и на моем, пути.

Какое еще большее удовлетворение может испытать человек, который дал и оставил доказательство, что жизнь свою он прожил не напрасно! Но жизнь еще не прожита, и позволь мне видеть в твоей книге не только итог, но и широкую перспективу, и в ней новые и новые плоды зрелого научного творчества.

Выражаю тебе свои чувства радости и гордости.

Твой Александр.

4 января 1962 года

В.Я. Пропп⁶³ – М.И. Шахновичу⁶⁴

30 января 1962 года

Дорогой Михаил Иосифович!

Большое, большое Вам спасибо за Вашу книгу. Так надо писать. Ясная, логическая система и по возможности полный охват материала. Огромная эрудиция. Очень хорошо! По стилю своей работы Вы остаетесь в целом верны себе, начиная от Вашей диссертации⁶⁵, которая поразила меня своим объемом. Я этот стиль очень одобряю, хотя его не одобряют редактора и директора издательств.

Куда девалась Ваша работа по истории русского вольнодумства⁶⁶, рукопись которой (она была тогда не совсем готова) я когда-то рецензировал? Там были замечательные фольклорные материалы.

Желаю Вам дальнейшего большого успеха. Вы один из тех немногих, которых я знаю со школьных лет и рост которых я вижу и радуюсь ему.

От души Вас поздравляю.
Ваш В. Пропп.

¹ Публикация подготовлена в рамках проекта РГНФ 10-03-00294а.

² Автор публикации выражает глубокую благодарность К.М. Азадовскому за советы и поддержку.

³ НИОР РГБ. Ф. 542. Картон 73, № 8. Л. 1-1об.

⁴ Азадовский Марк Константинович (1888–1954) – фольклорист, этнограф и литературовед, перед войной – профессор, зав. кафедрой фольклора Ленинградского университета, руководитель фольклорной комиссии (секции) Института литературы (Пушкинский дом) АН СССР. В 1943 г. он находился в эвакуации в Иркутске. М.И. Шахнович в это время был в г. Череповце Вологодской области.

⁵ К сожалению, установить фамилию этой общей знакомой М.К. Азадовского и М.И. Шахновича не удалось.

⁶ Азадовская (Брун) Лидия Владимировна (1904–1984) – историк литературы, библиограф.

⁷ Константин Маркович Азадовский, литературовед и переводчик, родился 14 сентября 1941 г. в Ленинграде, и первые месяцы его жизни прошли в блокадном городе.

⁸ Андреев Николай Петрович (1892–1942), фольклорист и литературовед, скончался 15 января 1942 г.

⁹ Череповец, воинская часть 223 (эвакогоспиталь № 1331), ст. лейтенант, ст. политрук, инструктор пропаганды.

¹⁰ М.И. Шахнович был призван в действующую армию 23 июня 1941 г.

¹¹ Главное политическое управление рабоче-крестьянской Красной Армии. В семейном архиве М.И. Шахновича сохранилась открытка от 8 декабря 1942 г., в которой В.К. Чистов (см. ниже сн.19) пишет М.И. Шахновичу, что Воениздат готов рассмотреть рукопись. Однако в Москве публикация не состоялась.

¹² Военные пословицы русского народа. Сборник пословиц и крылатых слов / сост. М. Шахнович. – Л.: Лениздат, 1945.

¹³ Францев Юрий Павлович (Францов Георгий Павлович) (1903–1969), историк и философ, партийный деятель, с 1937 г. директор Музея истории религии АН СССР; с 1942 г. – на партийной, затем на дипломатической работе; академик АН СССР.

¹⁴ Анна Николаевна Полякова – с середины 1930-х до конца 40-х гг. – помощник директора Музея истории религии АН СССР по административно-хозяйственной части.

¹⁵ Письмо хранится в семейном архиве М.И. Шахновича.

¹⁶ Айзеншток Иеремия Яковлевич (1900–1980) – литературовед.

¹⁷ Дымшиц Александр Львович (1910–1975) – критик и литературовед. В 30-е гг. участвовал в фольклорных экспедициях.

¹⁸ Соймонов Алексей Дмитриевич (1912–1995) – фольклорист, ученик М.К. Азадовского.

¹⁹ Четкарев Ксенофонт Архипович (1910–1956) – фольклорист, этнограф.

²⁰ Здесь и ниже речь идет о Василии Васильевиче Чистове (1916–2003), старшем брате фольклориста и этнографа К.В. Чистова. В.В. Чистов учился у М.К. Азадовского.

²¹ Кукулевич Анатолий Михайлович (1912–1941) – фольклорист и этнограф, перед войной работал в Институте этнографии АН СССР.

²² М.К. Азадовский посвятил свой труд «Из истории русской фольклористики» памяти своих учеников – А.М. Кукулевича, М.М. Михайлова и Ольги Володиной, павших в боях за Родину.

²³ Чистов Кирилл Васильевич (1919–2007) – этнограф, фольклорист, чл.-корр. РАН. С сентября 1941 г. по май 1944 г. находился в немецком плену в лагерях в Псковской, Смоленской, Орловской и Могилевской областях. Был объявлен пропавшим без вести, поэтому считался погибшим.

²⁴ Соколов Юрий Матвеевич (1889–1941) – фольклорист, литературовед, этнограф; Андреев Николай Петрович (1892–1942) – фольклорист и литературовед (см. выше).

²⁵ Никифоров Александр Исаакович (1893–1942) – фольклорист, этнограф, историк литературы.

²⁶ Кагаров Евгений Георгиевич (1882–1942) – историк античной культуры, филолог-классик, этнограф, историк религии.

²⁷ Рыбникова Мария Александровна (1885–1942) – фольклорист, историк литературы, педагог.

²⁸ Эвальд Зинаида Викторовна (1894–1942) – музыковед, фольклорист.

²⁹ Калецкий Павел Исаакович (1906–1942) – писатель, историк литературы, фольклорист.

³⁰ Дыренкова Надежда Петровна (1899–1941) – лингвист, этнограф, фольклорист. Перед

войной – старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии (МАЭ), одновременно – доцент ЛГУ.

³¹ Прокофьев Георгий Николаевич (1887–1942) – лингвист и этнограф, сотрудник МАЭ.

³² Тихоницкая Надежда Неофитовна (1897–1942) – этнограф, сотрудник МАЭ.

³³ Липская (Вальронд) Нина Александровна (1895–1942) – лингвист и этнограф, сотрудник МАЭ.

³⁴ Данилин Андрей Григорьевич (1896–1942) – лингвист, этнограф, историк религии, сотрудник МАЭ.

³⁵ Штернберг (Ратнер) Сара Аркадьевна (Абрамовна) (1870–1942) – этнограф, сотрудник МАЭ, жена Л.Я. Штернберга.

³⁶ Лекомцев Игорь Михайлович (1911–1942) – этнограф, сотрудник МАЭ.

³⁷ Волков Николай Николаевич (1904–1953) – этнограф, сотрудник МАЭ. В 1941 г. был в действующей армии, попал в плен. Был объявлен пропавшим без вести, поэтому до начала 1945 г. считался погибшим.

³⁸ Лозанова Анна Николаевна (1896–1968) – фольклорист, сотрудник Института литературы (Пушкинский дом) АН СССР.

³⁹ Пелагея Григорьевна Ширяева (1903–1986) – фольклорист, сотрудник Института литературы (Пушкинский дом) АН СССР; во время войны жила на родине, в Вологодской области (См.: Иванова Т.Г. История русской фольклористики XX века: 1900- первая половина 1941 гг. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. – С. 465).

⁴⁰ Астахова Анна Михайловна (1886–1971) – фольклорист.

⁴¹ Гиппиус Евгений Владимирович (1903–1985) – музыковед и фольклорист, перед войной зав. кафедрой народной музыки Ленинградской консерватории и научный сотрудник Института этнографии АН СССР; Софья Давидовна Магид (1892–1954) – музыковед и фольклорист.

⁴² Лебединский Лев Николаевич (1904–1992) – музыковед; в 1935–1939 научный сотрудник фольклорной секции Института этнографии АН СССР.

⁴³ Чичеров Владимир Иванович (1907–1957) – фольклорист; Гофман (Померанцева) Эрнэ Васильевна (1899–1980) – фольклорист; Минц Софья Исааковна (1899–1964) – фольклорист, литературовед; Крупянская Вера Юрьевна (1897–1985) – этнограф; Кострова М.И. – фольклорист; Сидельников Виктор Михайлович (1906 – 1982) – литературовед; Мирер Семен Исаакович (1904–1990) – писатель, фольклорист.

⁴⁴ Липец Рахиль Соломоновна (1910–?) – фольклорист.

⁴⁵ Оссоветский Иосиф Антонович (1908–1994) – диалектолог, лингвист, фольклорист; в 1943 г. М.К. Азадовский не знал, что Оссоветский жив.

⁴⁶ Новикова Анна Михайловна (1902–1992) – фольклорист; вместе с Оссоветским И.А. издала книгу «Сказки Куприянихи» (Воронеж, 1937).

⁴⁷ Адрианова-Перец Варвара Павловна (1888–1972) – литературовед, чл.-корр. АН СССР.

⁴⁸ Жирмунский Виктор Максимович (1891–1971) – лингвист, литературовед, академик АН СССР.

⁴⁹ Берков Павел Наумович (1896–1969) – историк литературы, чл.-корр. АН СССР.

⁵⁰ Поппе Николай Николаевич (1897–1991) – лингвист и этнограф, чл.-корр. АН СССР. В 1942 г., находился на оккупированной территории в Карачаевске (г. Микоян-Шахар), в 1943 г. с отступающими немцами выехал в Германию. В 1949 г. эмигрировал в США, где продолжил академическую карьеру.

⁵¹ Имеется в виду Клибанов Александр Ильич (1910–1994) – историк религии, который с детства был близким другом М.И. Шахновича. Освободившись из заключения в 1942 г., Клибанов преподавал в Красноярском педагогическом институте (до 1947 г.)

⁵² Рейсер Соломон Абрамович (1905–1989) – библиограф и литературовед.

⁵³ НИОР РГБ. Ф. 542. Картон 73, № 8. Л. 3.

⁵⁴ НИОР РГБ. Ф. 648. Картон 41, № 49. Л. 1-1об.

⁵⁵ См. сноску 50. На конверте написан адрес: Москва, Каляевская, 23, Музей истории религии. В январе 1946 г. на базе закрывшегося Центрального антирелигиозного музея по инициативе В.Д. Бонч-Бруевича под эгидой Академии наук был создан Московский музей истории религии, которому должен был подчиниться Музей истории религии АН СССР в Ленинграде (открыт в 1932 г.). Все сохранившиеся экспонаты ЦАМ были переданы в ведение нового музея, однако все они находились в ящиках на складе, так как помещения для музея не было выделено, а на Калаевской улице, 23 располагалась только дирекция. На протяжении всего 1946 г. Бонч-Бруевич добивался упразднения МИР в Ленинграде и перевода всех его коллекций в Москву. Небольшая группа ленинградских сотрудников всячески этому сопротивлялась. В результате решением Правительства 14 декабря 1946 г. был ликвидирован так и не открывшийся Московский МИР, а находившиеся на его балансе экспонаты переданы в Ленинградский Музей истории религии, который сохранил свой статус музея АН СССР до 1961 г. и

существует до сих пор как Государственный музей истории религии Министерства культуры РФ (См.: М.М.Шахнович. Музей истории религии АН СССР в Казанском соборе: борьба за спасение здания и сохранение музея (1946-1951) //Труды Государственного музея истории религии. – Вып. 6-7. – СПб., 2007. – С. 21-42)..

⁵⁶ См. сноску 23.

⁵⁷ Георгий Алексеевич Князев (1887–1969) – историк, архивист, директор Архива АН СССР в Ленинграде.

⁵⁸ Богораз (Тан) Владимир Германович (1865–1936) – выдающийся этнограф, лингвист, историк религии, основатель первого Музея истории религии Академии наук СССР (в Ленинграде). О подготовке его рукописей к печати в первой части этой публикации – в предыдущем номере журнала.

⁵⁹ Вавилов Сергей Иванович (1891–1951) – физик, академик, президент Академии наук СССР (с 1945 г.).

⁶⁰ Речь идет о том, что Бонч-Бруевич хочет забрать из Ленинградского МИР и перевезти в Москву имеющиеся там архивные собрания, а М.И. Шахнович находит аргументы, чтобы этому препятствовать.

⁶¹ Письмо находится в семейном архиве М.И. Шахновича.

⁶² Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах В.И. Ленина. – М., Л.: Академия Наук СССР (Ленинградское отделение), 1961. – 42 авт. л.

⁶³ Пропп Владимир Яковлевич (1895 –1970), филолог, фольклорист и историк культуры. В конце 20-х гг. прошлого века был учителем литературы в 102 единой трудовой школе (Ленинград); М. И. Шахнович был его учеником.

⁶⁴ Письмо находится в семейном архиве М. И. Шахновича. В нем речь идет о книге Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах В.И.Ленина (сн. 62).

⁶⁵ Речь идет о кандидатской диссертации М.И. Шахновича «Русские пословицы и поговорки как исторический источник» (1936). Она составляет 600 страниц машинописного текста. Она была рекомендована к печати перед защитой, но так и не была издана (В настоящее время готовится к изданию М. М. Шахнович)

⁶⁶ Книга до сих пор не опубликована. Рукопись находится в семейном архиве М.И. Шахновича.



Березина Е.М., Писманик М.Г.

«Свобода совести и культура духовности (философско-этические, религиозные и культурологические аспекты)»

**«Freedom of conscience and culture of spirituality
(philosophical-ethical, religious and cultural aspects)»**

Под этим названием 12–13 мая 2011 г. в Перми Институт искусства и культуры совместно с Институтом философии РАН провели очередной (шестой) симпозиум-диалог светских ученых и богословов¹. К мероприятию был издан двухтомник, включивший около сотни докладов, тезисов и статей². Очно и заочно, наряду с маститыми учеными и богословами, в симпозиуме участвовали молодые исследователи Москвы, Санкт-Петербурга, Владимира, Орла, Казани, Екатеринбурга, Перми, Челябинска, Кургана, Иркутска, Владивостока, Комсомольска-на-Амуре и ряда других городов России, а также зарубежные исследователи из Ватикана, Израиля, Италии, Украины и Казахстана.

Дискуссия на пленарном заседании симпозиума ориентировала его участников на осмысление проблем постижения духовности в тесной взаимосвязи с проблемами обеспечения свободы совести. Исходные ориентиры были представлены заведующим отдела аппарата Уполномоченного по правам человека в РФ проф. М.И. Одинцовым и заместителем председателя регионального Департамента внутренней политики В.С. Коневым в докладах относительно насущных вопросов теории и практики правоприменения законодательства о свободе совести. Дальнейшие ориентиры постижения духовности были расставлены в докладах «Православие и духовность» (митрополит Пермский и Соликамский Мефодий) и «Русское мировоззрение – возвышение духовности» (заместитель директора Института философии РАН профессор С.А. Никольский). Представитель Синодального отдела Московского патриархата по взаимоотношениям Церкви и общества диакон Роман Богдасаров ознакомил аудиторию с решениями недавнего Архиерейского Собора. Их неожиданная политическая направленность вызвала заметную настороженность аудитории.

Работа «круглого стола» под названием «Культура духовности» включала углубленное уяснение самой этой необходимой, исходной, но до сего времени почти не исследованной категории, очерчивающей структуру, возвышающий потенциал и упорядоченность сфер и достояний духовности. Ряд оригинальных подходов к содержательному постижению категории предложил главный редактор журнала «Вопросы культурологии» профессор А.В. Агошков. Академик РАО В.И. Гараджа проанализировал воздействие секуляризации на становление культуры духовности. Сопряженные с этой категорией понятия «достояния духовности» и «бездуховность» с конфессиональных позиций осветили сотрудники Папского Латеранского университета (Ватикан) проф. Мариано Хозе Седано Сиерра и Московской духовной академии проф. архимандрит Платон (Игумнов). Свой доклад ректор Пермского института искусства и культуры проф. Е.А. Малянов посвятил теме «Русская культура как основа духовной общности и

единства народов России». В оживленной дискуссии приняли активное участие проф. А.Б. Невелев, проф. В.Н. Кукуян, доцент В.М. Раков и др.

В секционной дискуссии продолжилось оживленное обсуждение проблем свободы совести. Отметим, в частности, выступление проф. Т.И. Марголиной, которая осудила клерикальные нападки на конституционный принцип отделения церкви от государства, а также практику демонизации «новых религий» и «поисков врагов» в стане иноверцев и атеистов. Протоиерей Алексей Марченко, доктор исторических наук, в своем сообщении обобщил опыт духовного пастырства в современной российской армии. Известный композитор протоиерей Игорь Ануфриев поведал о культовых и «мирских» проблемах жизни своего своеобразного «интеллигентного» прихода, в котором органически слиты между собой богослужение и общекультурные интересы. Значительный интерес в секционной дискуссии был проявлен к теме милосердия как высшего феномена духовности (доцент Е.М. Березина, проф. Стефано Мария Капилупи и др.), а также к проблемам благотворительной деятельности религиозных объединений (о них рассказали руководители ряда местных конфессий).

На теоретической секции проф. Д.В. Пивоваров выступил с докладом «Духовность и душевность человека». Его спорный тезис о некоторой «неполноценности» душевности светского индивида спровоцировал весьма острые дебаты аудитории. Затем были заслушаны доклады проф. О.Л. Лейбовича «Интерпретации духовности в отечественной культуре», В.Н. Железняк «Феноменология духовности», С.В. Поросенкова «Духовность как обращенность к высшим ценностям», С.Д. Лобанова «Духовность и мировоззрение», В.М. Шемякинское «Духовность и научное творчество», М.Г. Писманика «Верующие и неверующие: духовное единение россиян». Теологическую интерпретацию истоков патриотизма и феномена вдохновения предложили доценты Н.А. Гоголин и А.В. Жохов. Докторы Д.В. Горюнов и А.А. Суворова зачитали рефераты «К духовности «новых» религий России» и «Полилоги с христианством в советском искусстве».

Особо приметную часть полемики заняло обсуждение решения Архиерейского Собора о возможности отхода Церкви от канонического правила, возбраняющего «клирикам брать на себя участие в делах государственного управления» и о возможности для православных мирян «создавать свои политические партии». На секции преобладало мнение, что эти призывы к политизации религии чреваты опасными рисками для воплощения духовности и поддержания социальной стабильности общества. Более того, призывы Собора противостоят конституционным и законодательным установлениям нашего светского общества, по которым религиозные объединения отделены от государства и не позволено создание политических партий на вероисповедной основе. Политизация религии вносит особые напряжения в сферу государственно-церковных отношений и провоцирует неизбежные противостояния и неустрашимые конфликты в лоне самих религиозных исповеданий.

¹ Мероприятие проведено при поддержке РНГФ (грант 11-13-59502 г/У).

² Труды международного научно-практического симпозиума-диалога светских ученых и теологов «Свобода совести и культура духовности (философско-этические, религиозные и культурологические аспекты)». Части I и II. – Пермь: Пермский государственный институт искусства и культуры, 2011. Материалы симпозиума будут также размещены на информационном сайте <http://www.psiac.ru>.



**«КРУГЛЫЙ СТОЛ» «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В РОССИИ:
ПУТИ САОООПРЕДЕЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ»**

(дискуссия в рамках интернет-конференции,
посвященной 10-летию журнала «Религиоведение»)

20 сентября 2011 г. в формате интернет-конференции состоялась «круглый стол» «Религиоведение в России: пути самоопределения и развития». Он был проведен в рамках российской конференции «Религиоведение в контексте дальневосточного фронта», посвященной 10-летию журнала «Религиоведение» (20–23 сентября 2011). Конференция была организована на базе Амурского государственного университета (учредителя журнала) и прошла при участии представителей МГУ и СПбГУ (соучредителей). Дискуссионная площадка «круглого стола» объединила посредством интернет-ресурсов аудиторию, собравшуюся для обсуждения в МГУ и АмГУ (всего более 50 человек). Электронный вариант записи интернет-конференции представлен на сайте РелигиоПолис (ReligioPolis, www.religiopolis.org). На его основе подготовлена стенограмма, публикуемая ниже.

Приветствие декана философского факультета МГУ, профессора, доктора философских наук, члена-корреспондента РАН В.В. Миронова (по техническим причинам воспроизводится в сжатом изложении).

В своем приветственном слове В.В. Миронов поздравил редколлегию научно-теоретического журнала «Религиоведение» с юбилеем и пожелал изданию дальнейших успехов. Он отметил, что, несмотря на неоднозначные процессы в российском обществе и образовании, религиоведение как университетская специальность развивается стабильно. В Московском государственном университете религиоведение опирается на прочную традицию, заложенную в предшествующие десятилетия. Эта традиция создавалась в конце 50 – начале 60-х гг. профессорами и сотрудниками философского факультета и с тех пор связана, прежде всего, с деятельностью специализированной кафедры – ныне кафедры философии религии и религиоведения. Владимир Васильевич выразил благодарность коллективу этой кафедры за тот большой вклад, который он внес в формирование российского религиоведения. Декан отметил, что становление отечественного религиоведения продолжается, возникают дискуссии по поводу структуры и общего характера этой дисциплины. По мнению В.В. Миронова, религиоведение – философская дисциплина, поэтому в его составе должны преобладать предметы философской направленности. В заключение декан философского факультета обратил внимание на рост заинтересованности российского общества в религиоведческих знаниях.

Дискуссия

Андрей Павлович Забияко: Владимир Васильевич Миронов недавно выступал в «Независимой газете» и совершенно справедливо акцентировал значение религиоведения как философской науки. Безусловно, мы поддерживаем эту линию. Сейчас в России идет процесс самоидентификации религиоведения, хотя это уже достаточно зрелая наука. Конечно, нельзя

не учесть пласт философских знаний в религиоведении, философскую специфику религиоведения, они важны для нас как в научном, так и в образовательном, организационном аспектах, – например, при создании диссертационных советов, определении номенклатуры научных специальностей, защитах диссертаций.

С другой стороны, в каждом регионе, возможно, будет формироваться своя специфическая линия развития религиоведения, которая при этом не будет выходить за пределы общего стандарта, чтобы религиоведение сохранялось как целостная наука. Например, в Амурском госуниверситете религиоведение, безусловно, тесно связано с философией. Но помимо того, что мы ориентируемся на философский уровень исследования и преподавания, мы достаточно большое значение придаем, условно говоря, практическому религиоведению, религиоведению в его взаимосвязи, скажем, с правовыми знаниями и государственными органами, а также во взаимосвязи со смежными науками – с археологией, историей, этнографией, филологией. Как мне представляется, развитие религиоведения в этом направлении тоже чрезвычайно перспективно. Серьезное внимание в силу территориальной специфики мы уделяем восточной, китайской проблематике, изучению языка и культуры Китая. Важно, чтобы мы могли работать не только в относительно замкнутом пространстве философской корпорации, но и могли найти контакт с нашими коллегами из смежных областей гуманитарного знания, с социальным окружением.

Павел Николаевич Костылев. Спасибо, Андрей Павлович. С нашей стороны выступит Игорь Николаевич Яблоков.

Игорь Николаевич Яблоков. Профессор Василий Васильевич Соколов, ведущий историк философии в нашей стране, примерно год назад издал книгу «Философия как история философии». Конечно, есть большой соблазн в подражание Василию Васильевичу сказать «религиоведение как история религиоведения». Но я думаю, можно было бы предложить такую формулу: «Современное религиоведение включает в свой состав полученные знания о религии и о самом себе, и это знание служит доказательной базой при решении ряда актуальных проблем современного религиоведения». Что касается предмета религиоведения и предмета истории религиоведения, я на эту тему уже говорил как-то и сейчас скажу, что предметы у них разные. Если религиоведение имеет своим предметом религию, то история религиоведения имеет дело не с самой религией, а с результатом ее познания, с развивающимся в истории знанием о религии. Это рефлексия второго порядка, познание результатов познания.

Говорят, что в религиоведение должны попадать все знания, которые высказываются о религии. Я думаю, что это не вполне корректно. Наверное, нам надо выработать некоторые критерии религиоведческих знаний. В религиоведение включаются те знания, которые связаны с историческим значением, т.е. значимы для познания религии, для развития религиоведения.

Также широко обсуждается вопрос о построении религиоведения. Я думаю, что основатели религиоведения Фридрих Макс Мюллер, Корнелис Тиле, Пьер Шантепи де ля Соссе очертили круг проблем и предметные области религиоведения. Я не буду критически относиться к некоторым их высказываниям, а перейду к тому, что наш известный этнограф Лев Яковлевич Штернберг в конце XIX в. сказал на эту тему. Он проанализировал историю исследования религий и историю осмысления самой религии. Вот его позиция: сравнительное изучение религии, вернее, наука о религии – это позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни. Осмыслив состояние исследований и самопонимания религиоведения, он сделал следующий вывод о составе религиоведческого знания:

в структуру разделов религиоведения входят история религии, философия религии, психология религии, антропология религии, феноменология религиозных явлений.

Отметим, что в истории религии были представлены разные методы: каузальный, историзм, эволюционизм, дескриптивизм, диффузионизм, диалектика, феноменология, герменевтика и др. Отношение к указанным методам представителей разных исследовательских направлений в разные периоды развития науки о религии было разным – некоторые методы принимались, некоторые отвергались. Менялось и отношение христианской теологии к религиоведению.

Говорят, что сейчас в религиоведении царит разноречивость в методологии, поэтому религиоведение находится в кризисе. Конечно, в разных разделах религиоведения применяются разные методы. Диссертации о религии защищаются в разных науках и по разным специальностям. Но если взглянуть на методы, которые используются в диссертациях, то обнаруживается некая совокупность методов, прежде всего общенаучных. Замечу, что так называемый методологический атеизм, вокруг которого иногда разворачиваются дискуссии, к общенаучным методам не относится.

Необходимо сказать о строении религиоведения, а также о соотношении религиоведения и философии. Ю.А. Кимелев рассуждает так: современная философия религии не в состоянии выполнить содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин, которые со своей стороны и не нуждаются в этом. Вообще эта концепция широко распространена в западной литературе, особенно среди теологов. Говорят, что религиоведение отпочковалось от философии точно так же, как психология и социология, и сейчас они не имеют никакого отношения к философии. Во-первых, идея распочковывания философии подвергнута достаточно серьезному критическому анализу нашими известными философами П.В. Алексеевым и А.В. Паниным. Они предложили вместо нее концепцию предметного самоопределения философии. Во-вторых, будет неверно сказать, что религиоведение, психология и социология, отпочковавшись от философии, сейчас не имеют к ней никакого отношения. Эти дисциплины, конечно же, имеют отношение к философии. Религиоведение не может двигаться без обращения к философии религии и к философскому знанию в целом.

Стоит рассмотреть и вопрос о периодизации, в особенности отечественного религиоведения. Скептики говорят, что религиоведение в нашей стране развивалось очень слабо. Аргументация проста: до 1917 г. существовала духовная церковная цензура, в советское время господствовал научный атеизм – специфическое явление, относящееся исключительно к советскому контексту. Сошлюсь на мнение известного русского философа XIX в., представителя теистической философской школы В.Д. Кудрявцева-Платонова. В своей работе «Из чтений по философии религии» он говорит следующее: «Атеизм обыкновенно разделяют на отрицательный и положительный. Под именем отрицательного разумеют совершенное незнание о Боге, отсутствие в уме какого-либо понятия о нем, например, у некоторых диких племен, у младенцев, у идиотов; положительный атеизм есть отрицание данной и известной уже уму истины бытия Божия. Положительный атеизм в свою очередь разделяют на теоретический и практический: теоретический – это сознательное и намеренное отрицание и опровержение истины бытия Божия. <...> Теоретический атеизм разделяют в свою очередь на систематический и несистематический, или, что то же, – на научный и вульгарный. Но, очевидно, из всех этих видов атеизма действительным атеизмом в научном смысле этого слова может быть назван только атеизм, называемый теоретическим». Тем не менее, религиоведение в нашей стране развивалось и в досоветский период, и в советский, и в постсоветский.

Внимания заслуживает и практический аспект деятельности религиоведения. Конечно, правильно подчеркивается необходимость готовить из наших религиоведов экспертов в разных областях деятельности и, конечно, прежде всего в области учебно-научной, а также государственно-политической. Недавно была высказана идея о необходимости создания у религиоведов курса «Судебное религиоведение». Я думаю, что сам термин нам неприемлем – сразу встает вопрос: то ли религиоведение будет кого-то или что-то судить, то ли религиоведение должно быть судимо. Но что касается подготовки наших студентов в качестве экспертов, в том числе и в области судебной деятельности, я считаю этот вопрос важным.

Очевидно, что наши российские религиоведческие центры акцентируют внимание на разных проблемах, но я думаю, что различия есть основание единства. Благодарю за внимание.

А.П. Забияко. Спасибо, Игорь Николаевич, за выступление, положившее начало нашей дискуссии.

П.Н. Костылев. Возвращаясь к тому, к чему приурочен наш «круглый стол» – к 10-летию журнала «Религиоведение», – целесообразно передать слово Екатерине Сергеевне Элбакян, ученому секретарю журнала, доктору философских наук.

Екатерина Сергеевна Элбакян. Мне бы хотелось не столько выступить со своим докладом, сколько прокомментировать уже имевшие место выступления. По большинству позиций я с моими коллегами полностью согласна. Скажу по поводу журнала: когда мы его создавали, решили придерживаться следующей линии (думаю, нам это удастся и по сей день): не занимать ни апологетическую позицию по отношению к религии, ни обличительную, т.е. стоять на сугубо объективно-научных, не ангажированных той или иной идеологией позициях.

Что касается методологического атеизма, я считаю, что когда мы говорим о нем, на самом деле мы говорим о методологическом агностицизме. Если мы не беремся рассуждать о Боге, о каких-то сопредельных вопросах, это не значит, что мы отрицаем его существование, то есть являемся атеистами. Это значит, что мы просто не касаемся этой темы. Думаю, можно было бы ввести в данном случае термин «аксиологическая нейтральность», т.е. мы не даем никаких оценочных суждений, мы просто констатируем факты, а наш читатель или слушатель сам делает выводы. Этому принципа мы и наши коллеги придерживались при создании «Энциклопедии религий», словаря «Религиоведение», хотя среди авторов были и православные, и католики, и протестанты, и мусульмане, и буддисты, и старообрядцы, и представители других конфессий, и свободомыслящие, атеисты. Для нас нет хороших или плохих религий, для нас все религии равны, тем более что мы живем в мультиконфессиональном обществе, где свыше 60 конфессий только официально зарегистрированы Министерством юстиции РФ, т.е. признаны государством.

Полтора года назад я выступала в МГУ с докладом, который назывался «Задачи развития современного российского религиоведения». Мне очень приятно, что многие идеи, о которых я тогда говорила, сегодня здесь озвучиваются. Во-первых, я говорила о том, что наше религиоведение сегодня, если посмотреть на него непредвзято, – это в большей степени вузовская, обучающая наука. Вместе с тем у меня есть стойкое убеждение, что нам нужно в большей мере уделять внимание развитию академической, т.е. научной составляющей религиоведения. Во-вторых, как известно, многие наши выпускники оказываются невостребованы, поэтому необходимо развивать практическое религиоведение. Что касается судебного религиоведения, оно не подразумевает, что религиовед кого-то осуждает или кто-то осуждает его. Я сама неоднократно делала религиоведческие экспертизы по заказу судебных инстанций, т.е. просто проводила

религиоведческий анализ того или иного сакрального текста, той или иной религиозной организации.

На мой взгляд, российскому религиоведению, поднявшемуся в своих исследованиях уже на достаточно высокий уровень, необходимо интегрироваться с мировым религиоведением. Первый шаг к этому мы сделали в Санкт-Петербурге, когда создали Ассоциацию российских религиоведческих центров, которая вошла в Международную Ассоциацию по истории религии. Это положенное нами начало носит уже не личностный, а институциональный характер.

Что касается соотношения философии религии и самой религии, я считаю, что религиозная философия все-таки отличается от теологии. Религиозного философа, независимо от его конфессиональной принадлежности, всегда можно отличить от теолога в силу ряда специфических подходов. Я думаю, нам надо достаточно четко проводить демаркационную линию между научным изучением религии и теологическим изучением идеи Бога или даже историей теологии. На мой взгляд, нет конфессионального религиоведения, есть конфессиональное изучение религии. Когда мы говорим о религиоведении в узком смысле, мы имеем в виду именно научное религиоведение, придерживающееся определенных принципов. Формируясь вокруг предмета, заимствуя методы из других наук, религиоведение является междисциплинарной наукой. Оно, конечно, сотрудничает с другими науками.

А.П. Забияко. Спасибо, Екатерина Сергеевна. Предоставляем вновь слово коллегам из МГУ.

П.Н. Костылев. Уважаемые коллеги, мне хотелось бы передать слово заместителю декана по научной работе Алексею Павловичу Козыреву.

Алексей Павлович Козырев: Дорогие коллеги, я рад поздравить вас с 10-летием журнала «Религиоведение». Очень хорошо, что этот журнал состоялся, стал ВАКовским изданием, и мне хотелось бы вспомнить сегодня Александра Николаевича Красникова, которого нет с нами уже два года. Он стал не только одним из создателей журнала, но и создателем нашей отечественной традиции религиоведения.

Сейчас мы находимся в преддверии празднования 70-летнего юбилея нашего факультета. В декабре у нас пройдут две конференции – «Философия и парадигмы современной науки» и «Философия и трансформация образования». В рамках этих двух больших конференций у нас, конечно же, найдется место религиоведческой проблематике.

Что касается синтетической специфики религиоведения, я думаю, у религиоведения здесь все-таки меньше опасности, чем, например, у культурологии. Религиоведение изучает религию, которая является особым типом мировоззрения (в отличие от культуры, которая более интегративна). У религиоведения есть более четко обозначенный предмет, который, конечно, может изучаться и философией, и культурой. Но, к примеру, полевое религиоведение, сбор эмпирических данных и их обработка не имеют никакого отношения к философии, это чисто религиоведческая профессиональная сфера.

Мне хотелось бы пожелать Благовещенску быть в более тесном контакте с Москвой, т.к. то, что у вас происходит, очень интересно. В Амурском университете сложилась замечательная традиция исследования восточных религий. Мы сейчас на факультете тоже подумываем о том, чтобы открыть синологический центр, поскольку мы сотрудничаем с такими учеными как А.И. Кобзев, В.В. Малявин и уже ведем с ними переговоры.

Что касается самого религиоведения, у меня сложилось впечатление, что у нас в стране оно занимается всеми религиями, кроме православия, а для того, чтобы заниматься православием, выделена теология в качестве отдельной дисциплины. Мне кажется, религиоведению тоже не стоит из-

бегать той конфессии, которая является наиболее многочисленной в нашей стране, и при этом следует соблюдать объективность и беспристрастность.

П.Н. Костылев. Спасибо, я прошу дать слово представителю еще одного религиоведческого центра, который присутствует сейчас в Благовещенске, – профессору Санкт-Петербургского университета Татьяне Витаутасовне Чумаковой.

Татьяна Витаутасовна Чумакова. На мой взгляд и на взгляд петербургской школы, у религиоведения есть свой стержень – это изучение различных феноменов религии. Для этого используются различные методы, поэтому существует множество религиоведческих дисциплин: социология религии, антропология религии, феноменология религии и т.д. Я считаю, нет никакого методологического кризиса, наоборот, российское религиоведение развивается наравне с изучением религиозных феноменов во всем мире и удачно интегрируется в мировую науку.

П.Н. Костылев: Спасибо. Мы передаем слово Елене Владимировне Орёл, доценту кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ.

Елена Владимировна Орёл: С 14 по 18 сентября в Гейдельберге проходил конгресс немецких религиоведов, организованный немецким союзом религиоведов на базе Гейдельбергского университета. Это недавнее событие мне кажется интересным с той точки зрения, что конгресс, как зеркало, отражает основные тенденции развития науки. Уже программа конгресса позволила оценить общее настроение религиоведов – сама тема была заявлена следующим образом: «Религиоведение на взлете», т.е. главное настроение – это уверенный оптимизм. Но, вчитываясь в материалы конгресса, чувствуешь, что этот оптимизм не такой твердый и уверенный, как заявлено в программе. Показательно, что тема пленарного доклада, открывавшего конгресс, звучала так: «Немецкое религиоведение в интернациональном дискурсе», т.е. это была попытка оценить себя с точки зрения зарубежного партнера.

В целом же основными темами конгресса стали «Религиоведение как наука», «Научная идентичность религиоведа как специалиста», «Границы религиоведения как науки», «Интегративная природа религиоведения», «Проблема отсутствия собственно религиоведческих методов». При этом немецкие религиоведы ощутили, что общество стало гораздо больше интересоваться религией, чем пятнадцать лет назад. Общество обращается к религиоведам с серьезными вопросами, и религиоведы испытывают нечто вроде тревоги, опасаясь не соответствовать запросам общества, тем более что в методологическом плане религиоведение ощущает себя на переломном, кризисном этапе. Немцы во многом воспринимают междисциплинарный подход в религиоведении как «эрозию профессионализма». Названия некоторых секций носили откровенно пессимистический характер, например: «Температурный режим религиоведения: горячие источники, сухие ветры, безжизненные степи?», «Религиоведение на взлете: видимость или на самом деле?».

Отдельная секция была посвящена экономике религии или так называемой религиозной экономике. Здесь речь шла об интерпретации поля религиозной жизни как рынка, о миссионерской деятельности как продаже. Все это базируется на понятии «рациональный выбор».

Три секции были посвящены истории религии. В частности, на секции «Европейская история религии» затрагивалась проблема, которую в ходе дискуссии упомянул и Алексей Павлович Козырев. Европейские религиоведы довольно долго не считали нужным заниматься изучением европейских религий и их истории. Т.е. то, что православием у нас занимаются в основном теологи, для Запада тоже довольно типично.

Что касается прикладного религиоведения, на конгрессе затрагивались такие темы как: «Религия и политика», «Религия и СМИ», «Религия и гомосексуализм», «Религия и здоровье», «Религия и миграция».

Данный обзор позволяет сделать некоторые выводы. Эти выводы должны быть связаны не только с самовосприятием немецкого религиоведа, который ощущает себя одновременно и на взлете, и в преддверии кризиса. Непосредственно это переломное состояние ощущается как назревшая необходимость перемен в организационных формах религиоведения. Пристально исследуя взаимосвязь между содержанием религиозной жизни и социальными формами религии, ученые пришли к глубокому осознанию того факта, что наука о религии не может не зависеть от того, в каких социальных формах она существует. Похоже, религиоведы стоят на пороге понимания, что наша дисциплина должна искать новые формы организации. В естественных и технических науках давно уже немыслимы исследования, проводимые одиночками на свой страх и риск, там исследования могут развиваться только в рамках коллективов, иногда больших, действующих под централизованным руководством и концентрирующих свои усилия для решения не произвольно выбранных, а вполне определенных задач. Наверное, и религиоведам пора задуматься над тем, что исследования надо планировать, централизовать, прибегать к разделению труда и т.п.

Кроме того, нам есть чему поучиться у немецких коллег в отношении современности и актуальности их исследований. Много ли в России на сегодняшний день исследований, посвященных современному состоянию религии? На немецком конгрессе ни один доклад не был посвящен прошлому, на всех сорока секциях говорилось о современности, независимо от того, шла ли речь о состоянии науки «религиоведение», о религии или о проблемах взаимодействия религии и общества. Даже об исторических разделах религиоведения говорилось исключительно в контексте современного состояния религий.

Отмечу, что на конгрессе абсолютно не рассматривались философия религии и психология религии. Отсутствие последней для меня, конечно, печально, но, как мне кажется, это отражает привычное обстоятельство пребывания психологии религии на периферии религиоведческого знания. Что же касается философии религии, то здесь причины более фундаментальные, связанные с тем, что западное религиоведение исторически не было так тесно связано с философией, как наше. Это, конечно, совершенно не означает, что мы должны перекроить наше религиоведение на западный манер. Мы должны развивать и усиливать нашу традицию и достойно представлять ее на мировой арене в ходе интеграции в мировое сообщество.

И.Н. Яблоков. Спасибо за интересное сообщение. Я думаю, что кризис религиоведения на Западе связан как раз с уходом от философских проблем. Однако на Западе есть и другая традиция, занимающаяся вопросами философии религии. А вообще, как говорится, отказ от философии – это тоже философия.

П.Н. Костылев. Спасибо. Недавно я перелистывал страницы отчета о последнем Международном конгрессе Мировой ассоциации истории религии. С некоторым недоумением я натолкнулся на фразу о том, что в России *начала* пробуждаться религиоведческая мысль, т.е., с их точки зрения, религиоведение у нас спит глубоким сном. Мне хотелось бы в дискуссионном порядке попытаться уточнить у Андрея Павловича, Екатерины Сергеевны и Татьяны Витаутасовны: как вы полагаете, какие перспективы у нашего религиоведческого сообщества, что конкретно мы должны сделать для того, чтобы наша интеграция в мировое сообщество происходила более активно и целостно?

Е.С. Элбакян. На декабрь 2012 г. мы планируем проведение международного религиоведческого конгресса в Санкт-Петербурге на базе Государственного музея истории религии. Мне кажется, такое крупное мероприятие могло бы стать, во-первых, очень сильным интегрирующим фактором нашего внутреннего, российского религиоведения, во-вторых, повлияло бы на процесс интеграции с нашими коллегами на Западе.

А.П. Забияко. Я со своей стороны не считаю, что российское религиоведение находится в состоянии кризиса, скорее, оно находится на подъеме. Что касается перспектив, связанных с содержательным развитием религиоведения, я считаю, что мы должны теснее работать в диалоге со смежными гуманитарными науками. Без интеграции, скажем, с археологией, мы не сможем по-новому объяснить происхождение религий. Прогресс религиоведения невозможен без усвоения достижений смежных наук, которые в последние десятилетия революционными темпами меняют представления об эволюции человека и человеческой культуры, путях ее развития. Эти знания о культуре и религии, пополняемые в родственных областях знания, мы должны активно осваивать.

П.Н. Костылев. Большое спасибо. Мне хотелось бы передать слово с нашей стороны Константину Михайловичу Антонову, заведующему кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, нашему коллеге-религоведу.

Константин Михайлович Антонов. Во-первых, я хочу выразить огромную благодарность специалистам-религиоведам, в том числе Александру Николаевичу Красникову, которого уже нет с нами. Я считаю его во многом своим учителем, его одобрение играло большую роль в моей научной деятельности.

Что касается вопроса о конфессиональности, мне кажется, что идея конфессионального религиоведения несет в себе существенную опасность. Есть вероятность, что мы, деля научное сообщество на какие-то мировоззренческие направления, разбежимся по маленьким квартирам, внутри которых воцарится очень неприятная атмосфера. Квартирки не будут взаимодействовать между собой и в целом всякая деятельность угаснет, никого не останется.

И.Н. Яблоков. Спасибо за интересные соображения. Мне хотелось бы на этот счет высказать следующее мнение: конечно, какая-то опасность в нашей деятельности всегда есть. Но возможна ли вообще какая-либо деятельность без мировоззрения? Мировоззрение – это такое явление, которого человек, занимающийся наукой, избежать не может. Однако если мы имеем в виду направленность на интеграцию, опасность размежевания можно миновать.

А.П. Забияко. Спасибо. С нашей стороны есть вопрос. Его сформулирует Евгения Андреевна Воронкова, наш молодой преподаватель, аспирант кафедры религиоведения АмГУ.

Евгения Андреевна Воронкова. Уважаемые коллеги, меня, как начинающего религиоведа, интересует вопрос: в каком состоянии сейчас находится отечественное религиоведение по отношению к зарубежному религиоведению? Отстало ли отечественное религиоведение от европейского?

П.Н. Костылев. Ответить на этот вопрос объективно очень трудно. С точки зрения западного религиоведения, российское религиоведение в чем-то отстало от него. Если же смотреть на некую общую картину развития науки о религии во всем мире, то мы обнаружим, что некоторые отечественные работы начинают переводиться на иностранные языки. Долгие годы очень немногие религиоведы могли посещать зарубежные мероп-

рия, печататься в западных журналах. В последние годы ситуация изменилась. Т.е. если бы Вы задали этот вопрос лет десять назад, я бы ответил, что российское религиоведение, конечно, очень сильно отстало. Но сейчас оно находится на подъеме. При этом важно, что у нашего религиоведения есть свои сложившиеся традиции.

И.Н. Яблоков. Наверное, лучше говорить не об отставании, а о достижениях любого религиоведческого центра мира, будь то Европа, Россия или Китай, т.е. о том, какие исследования и в какой мере проделаны в том или ином центре.

В качестве завершения я хочу поделиться своими соображениями относительно Ассоциации российских религиоведческих центров. Думаю, эта организация, созданная в Санкт-Петербурге и объединившая религиоведов из разных регионов Российской Федерации (Благовещенск, Санкт-Петербург, Москва, Орел, Курск и др.), будет координировать не только научную деятельность, но и наши практические и методические усилия.

А.П. Забияко. Большое спасибо, Игорь Николаевич, за добрые слова. Возвращаясь к теме нашей встречи, к 10-летию журнала «Религиоведение», я хотел бы подчеркнуть, что журнал является очень показательным в отношении вопроса о состоянии и перспективах развития религиоведения. Мои рассуждения о состоянии нашего религиоведения во многом вытекают из практического опыта работы в качестве соредатора журнала. Некоторые статьи, которые нам присылают (причем не только из упомянутых центров, но и из городов, где нет, например, специализированных кафедр, отделов), не только не слабее, но даже и сильнее западных. Их сила зачастую заключается в том, что наши ученые хорошо знают западное религиоведение, в отличие от западных коллег, которые практически не знакомы с работами российских религиоведов даже старшего, дореволюционного поколения. А у них есть чему поучиться. Обратите внимание на библиографические списки многих статей авторов журнала. В них представлена и классика западного религиоведения, и порой самые новые публикации. Продвигаясь по пути сочетания отечественного и зарубежного опыта, мы можем достичь неплохих результатов.

То, что большую часть журнала занимают качественные статьи, говорит о высоком уровне отечественного религиоведения. С другой стороны, и сам журнал способствует развитию нашего религиоведения.

Участники дискуссии

Антонов Константин Михайлович – д-р филос. наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Воронкова Евгения Андреевна – аспирант кафедры религиоведения Амурского государственного университета, ассистент кафедры религиоведения АмГУ.

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор журнала «Религиоведение».

Козырев Алексей Павлович – канд. филос. наук, доцент, зам. декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, главный редактор журнала «Сократ».

Костылев Павел Николаевич – старший науч. сотр. кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, главный редактор журнала «Религиоведческие исследования».

Миронов Владимир Васильевич – член-корр. РАН, д-р филос. наук, профессор, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Орёл Елена Владимировна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Чумакова Татьяна Витаутасовна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского университета.

Элбакян Екатерина Сергеевна – д-р филос. наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений, ответственный секретарь редколлегии журнала «Религиоведение», почетный научный сотрудник Отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды (г. Киев, Украина), научный руководитель и координатор проектов «Религиоведение. Энциклопедический словарь» и «Энциклопедия религий», директор Центра религиоведческих исследований «Религио-Полис».

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Стенограмма, редактирование текста – Р.В. Поливан

АВТОРЫ НОМЕРА

Осипова Ольга Владимировна – канд. филол. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения МГУ. osprv@mail.ru.

Криничная Неонила Артемовна – д-р филол. наук, главный научный сотрудник сектора литературы и фольклора Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (г. Петрозаводск). vtr@sampro.ru.

Аргудяева Юлия Викторовна – д-р ист. наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток). argudiaeva@mail.ru.

Воронцова Ирина Владимировна – канд. богословия, канд. ист. наук, научный сотрудник отдела новейшей истории РПЦ Православного Св.-Тихоновского университета. irinavoronc@yandex.ru.

Федирко Оксана Петровна – канд. ист. наук, доцент, зав. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Благовещенского филиала Московской академии предпринимательства. fedenka.67@mail.ru.

Болхосоев Станислав Борисович – канд. ист. наук, доцент кафедры этнологии и народной художественной культуры Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств. bolhos@yandex.ru.

Калита Елена Владимировна – старший преподаватель кафедры китаеведения Амурского государственного университета. vkalita@mail.ru.

Прахт Денис Викторович – канд. богословия, преподаватель Тобольской духовной семинарии. denis444555@mail.ru.

Маленкова Анастасия Андреевна – старший преподаватель кафедры истории Китая Института стран Азии и Африки при МГУ. a.malenkova@gmail.com.

Аюшеева Дулма Владимировна – канд. филос. наук, доцент, старший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ). dulmaayush@yandex.ru.

Малевиц Татьяна Владимировна – аспирант каф. философии религии и религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова. t.v.malevich@gmail.com.

Карабыков Антон Владимирович – канд. филол. наук, доцент кафедры иностранных языков Омского юридического института. teavox@mail.ru.

Бразжников Илья Леонидович – канд. филол. наук, доцент кафедры русской литературы и журналистики XX-XXI веков Московского педагогического гос. университета. ilbrazhnikov@mail.ru.

Шахматова Елена Васильевна – канд. искусствоведения, ст. научный сотрудник сектора «Теория искусств» Российского института культурологии; доцент кафедры культурологии и менеджмента в культуре Государственного университета управления (г. Москва). *Elena.Shahmatova@gmail.com*.

Леонтьев Юрий Алексеевич – канд. филос. наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Хабаровского пограничного института ФСБ РФ. *leontevy@yandex.ru*.

Романько Юрий Иванович – директор Дальневосточного технического колледжа (г. Уссурийск). *dvgmk@dvgmk.ru*.

Абрамова Елена Ивановна – старший преподаватель кафедры грамматики и истории английского языка Института иностранных языков Московского городского педагогического университета. *abramel@mail.ru*.

Королева Валентина Алексеевна – канд. ист. наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток). *koroleva_val@mail.ru*.

Хотеева Маргарита Сергеевна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» (г. Москва). *ritahms@mail.ru*.

Шахнович Марианна Михайловна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ. *mmarsh@mail.ru*

Писманик Матвей Григорьевич – д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии Пермского государственного института искусства и культуры. *pismanik@psiac.ru*.

Березина Елена Михайловна – канд. филос. наук, доцент, первый проректор Пермского государственного института искусства и культуры. *berezina@psiac.ru*.

Антонов Константин Михайлович – д-р филос. наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. *konstanturg@yandex.ru*.

Воронкова Евгения Андреевна – аспирант кафедры религиоведения Амурского государственного университета, ассистент кафедры религиоведения АмГУ. *vorvorvor@mail.ru*.

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор журнала «Религиоведение». *sciencia@yandex.ru*.

Козырев Алексей Павлович – канд. филос. наук, доцент, зам. декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, главный редактор журнала «Сократ». *science@philos.msu.ru*.

Костылев Павел Николаевич – старший науч. сотр. кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, главный редактор журнала «Религиоведческие исследования». relig@yandex.ru.

Миронов Владимир Васильевич – д-р филос. наук, профессор, чл.-корр. РАН, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. dean@philos.msu.ru.

Орёл Елена Владимировна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова. orjol@nt.ru.

Поливан Регина Викторовна – аспирант кафедры религиоведения Амурского государственного университета, ассистент кафедры литературы и мировой художественной культуры АмГУ. regina_polyone@mail.ru.

Чумакова Татьяна Витаутасовна – д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского университета. chumakovatv@gmail.com.

Элбакян Екатерина Сергеевна – д-р филос. наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных отношений, ответственный секретарь редколлегии журнала «Религиоведение», почетный научный сотрудник Отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды (г. Киев, Украина), научный руководитель и координатор проектов «Религиоведение. Энциклопедический словарь» и «Энциклопедия религий», директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис». elbakianes@rambler.ru.

Яблоков Игорь Николаевич – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. relig@philos.msu.ru.

CONTENTS

History of Religions

Olga V. Osipova, Dedicatory Inscriptions in Ancient Greek Historiography 3

In the article, the use of dedicatory inscriptions in the historical works of Herodotus, Thucydides and Diodorus Siculus is discussed. Although dedicatory inscriptions are quoted unsystematically, their use is twofold: firstly, they are an argument in historical discussions; secondly, they are a structure element of historical writings as literary works.

Key words: dedicatory inscriptions, Greek religion, Herodotus, Thucydides, Diodorus Siculus.

Neonila A. Krinichnaya, The Legends of Temporary Death: The Background for Visiting Underworld 9

The paper reviews the prerequisites for a temporary death basing on different legends, which describe the journeys of a person's soul to afterworld. These prerequisites are associated with some changes in physical and mental condition of the individual that caused the release of the soul from the body. Such a phenomenon also depends on a sacred chronotope. According to numerous legends and evidences, only godly men are honored of the opportunity to see the afterlife, but sometimes, as a result of their prayer, and ordinary mortals also can be.

Key words: legends, temporary death, the soul, the afterlife, folklore, clinical death, intermediate state.

Julia V. Argudiaeva, Old Believers in Alaska 20

The article deals with a group of Russian Old Believers who relocated from Oregon to Alaska, US in the 1960es. The author analyzes how Old Believers have adjusted themselves to new economic, environmental, and domestic circumstances; she points out the emergence of priesthood in this Old Believers' group on the Kenai Peninsula. The author analyzes the extent of preservation of Russian religious and cultural heritage.

Key words: migration, adaptation, Russian Old Believers, Alaska, contemporary religious situation, Russian culture.

Religions of Russia

Irina V. Vorontsova, Revolution and Religion in Discussion between D.S. Merezhkovsky, N.A. Berdyaev, P.B. Struve and Others (1906-1914) 28

The article is devoted to the pre-revolutional period (1906-1914) in Russia, namely the discussion on religion and revolution led by Russian religious intellectuals within «New Religious Consciousness» movement and their supporters. The author reveals the ways of this discussion, which is set in a context of their search-ray of a religious renewal in Russia. Also their debates with Marxists on this issue are described.

Key words: religious consciousness, the New Religious Consciousness movement (NRC), Merezhkovsky, religion, religion reformers.

Oxana P. Fedirko, Methods and Efficiency of Religious Propaganda of ECB Communities in the Far East of Russia in 1920s-1930s 40

The article analyzes the activities of the Far Eastern Evangelical Christians Baptists' communities in propagating their doctrine in the region during the period of the Soviet

reforms. The study adduces data on the efficiency of the ECB communities' methods and forms of the religious propaganda in 1920s-1930s in the Far East.

Key words: Religion, Far East, religious propaganda, Evangelical Christians Baptists.

Stanislaw B. Bolhosoev, Attendants of the Shamanistic Cults Among the Cis-Baikal Buryat at the End of 20th – the Beginning of 21st Cent. (According to field researches data) 49

The article discusses the transformation of traditional Buryat shamanism, as well as the modern state and the specifics of this phenomenon of traditional culture. The author concludes that there are several kinds of shamanist worship ministers in modern cult traditions of the Buryat, which are defined by their functional effects.

Key words: Shaman, shamanism traditions, ritual dedication, the religious figure, priestly function, kult-ceremonial practice, Buryat traditional culture.

Religions of the East

Elena V. Kalita, Structure, administrative and religious activity of Mukden ceremony department in the time of Qing dynasty 56

The paper deals with the structure, officials staff and some aspects of the administrative and religious activity of Mukden ceremony department. The study of activity of ceremony department allows saying that ceremony department, as another mukden departments, was reported directly to the central government, sharing the part of powers with the supreme officialdom (military and civilian) of Mukden.

Key words: Department, office, religious ceremony, sacrificial offering, shamanism, imperial tombs.

Denis V. Prakht, The Bahais Group in Central Asia At the End of 19th – the Beginning of 20th Cent. 60

The paper is based on the Russian State Historical Archive materials, as well as scientific publications of Russians researchers. The author presents the short history and the position of the Bahais Group in Central Asia at the end of 19th – the beginning of 20th centuries.

Key words: The Bahais, Bahai Faith, Bahais in Russia, the Bab, Bahau'llah, Baha'u'llah, Ashkhabad.

Anastasia A. Malenkova, The Religious World of the Chinese in the USSR's Far East in 1920-1930 65

The article is devoted to the religious aspects of the Chinese diaspora's life in Russian Far East during the Soviet period. The article deals with religious practices of the Chinese in the Russian Far East, and also with their perception by the Russians. The analysis is based on various primary sources, amongst which are official reports and newspaper articles, private diaries and memoirs.

Key words: Chinese diaspora, Russian Far East, USSR, anti-religious propaganda in USSR, Chinese festival, «joss houses», Zailijiao.

New Religious Movements

Dulma V. Ayusheeva, The Main Features and Tendencies of the Dissemination of Tibetan Buddhism in the West 74

The main factors, peculiarities and tendencies of the dissemination of Tibetan Buddhism in the West are considered and analyzed in the article. The author focuses her attention on the main schools of Tibetan Buddhism and reveals the trends of their development in modern western world.

Key words: Tibetan Buddhism, Western culture, Western mentality, spiritual teacher, tantric doctrine and practice, Tantra.

Philosophy of Religion

Tatyana V. Malevich, The Cognitive Aspects of the Descriptive Ineffability of Mystical Experience 81

The article is concerned with the problem of verbalization of mystical experience. Examining the descriptive type of mystical language's ineffability in the light of the cognitive theory of metaphor the author settles the question whether the ineffability is the essential feature of mystical experience. Also the author identifies the characteristics of mystical experience indicated by its ineffability.

Key words: Mystical experience, mysticism, mystical text, ineffability, theory of metaphor.

Anton V. Karabykov, On the Role of Language in Thomas Aquinas' Epistemology . . . 88

The aim of the proposed paper is to reveal an innovative character of Thomas Aquinas' cognition theory in comparison with the previous (generally ultra realistic, or platonic) medieval philosophical tradition. The author shows that one of Aquinas' main achievements in epistemological sphere was his affirmation of the uncial and very significant role of language in perception and cognition. From the position of Thomas' moderate realism, language is a natural and efficient «instrument» providing the possibility of a human cognition. Owing to it people are capable to perceive the reality in an intellectual way.

Key words: Thomas Aquinas, epistemology, language, cognition, thing, theology, medieval philosophy.

Religious Philosophy

Ilya L. Brazhnikov, Eschatological Dimension of a «Historiosophical Text» . . . 98

Russian Culture since its beginning reveals the historiosophical thought, historiosophical text and Eschatology, which is the most important feature of it. Specifically, it is only in the eschatological perspective the motives God's chosen people «of Rus lands» become clear. The idea of Russians as «new people» and Russia as the Kingdom of «end times» is the basic and fundamental premise of the historiosophical text of Russian culture.

Key words: Historiosophy, historiosophical text, semiotics of history, eschatology, «new people», «end times», Russian culture.

Elena V. Shakhmatova, Spiritualistic Practices in Silver Age in Russia. 108

In the second half of the 19th century, after their increased popularization in America and Europe, the spiritualistic s?ances gained ground in Russia. In 1860-s spiritualism was already a well-developed movement with its own special editions and journals, and a lot of the intellectuals and artists became its adherents and defenders. Spiritualism met the positivist fleur of the epoch and claimed to become a new religion which would explain the Metempsychosis doctrine well-known in India. This ancient Indian religion belief in the eternal moral sequence had a direct bearing on the concept of karma. The concept of karma is a general moral law according to which all the past, present and future deeds make one responsible for the results of this or the other life. Spiritual movement of the ancient Indian philosophy became very popular during the period of European rationalism crisis. Spiritualism became a special feature of that time and strongly influenced the culture of the Silver Age.

Key words: Russia and India, the Silver Age, spiritualism, metempsychosis, literature and the occult, erotic.

<i>Yuri A. Leontyev</i> , Russian Religious Philosophy: Theosophical and Philosophical Relation to Sofia.....	116
---	-----

The paper is devoted to analysis of the approaches to identification of Russian religious-philosophical tradition prevailing in discussions of last two decades. Logic and methodological difficulties of the approaches are shown. The opportunity of new methodological strategy expanding heuristic horizons of actualization of Russian philosophy is proved.

Key words: religious philosophy, theology, theosophy, synthesis, ontologic region, ontologic border, diffusion of a context, reflective symmetry.

<i>Yuri I. Roman'ko</i> , Antique origins of Fyodor Alexandrovich Golubinskiy's religious philosophical system.	125
--	-----

The author of the article appeals to the research of the heritage which belonged to Fyodor Alexandrovich Golubinskiy, a representative of the patriotic religious philosophical idea and an ecclesiastical academic philosophical school. Conceptual origins of orthodox theistic metaphysics of the famous Moscow theistic professor are analyzed in this article; the problem of influence of antique philosophers' heritage on his metaphysical system as a unique thoroughly learned philosophical knowledge is raised as well.

Key words: F.A. Golubinskiy, History of Philosophy, antique origins, metaphysical system, theology, ontology, Doctrine of Eternal Essence, cosmology.

Religion and Culture

<i>Elena I. Abramova</i> , The Role of Church in the Preservation of Gaelic Population Identity	136
---	-----

The article is devoted to the issue of preserving and supporting the Gaelic language in Scotland in the religious sphere. The author examines the language policies of the Church of Scotland, the Free Church of Scotland, the Roman Catholic and the Episcopal churches and the measures taken by each of them to develop the functioning of the Gaelic language.

Key words: the Gaelic language, Scotland, the Free Church, the Episcopal Church, presbyterian, Roman Catholic, native speaker.

<i>Valentina A. Koroleva</i> , Musical Elements of Communal Rites and Their Influence on the Artistic Life of Koreans on the Far East of Russia In 1860 – 1937	141
--	-----

The author reveals the role of music in communal rites of Koreans, as well as the influence of musical particularities of shamanic rituals and their musical means on the evolution of Korean art on the Far East of Russia since the beginning of migration in 1860s until deportation in 1937.

Key words: history, culture, music, art, shamanism, ritual, Koreans, Far East of Russia, Koreans in Russia.

History of Religion Studies

<i>Margarita S. Khoteeva</i> , L. Lavrov as a Researcher of Religion	153
--	-----

The paper presents the concept of religion by the Russian philosopher P.L. Lavrov. It provides an analysis of his views on the problem of the religion essence, as well as his study of historical and psychological premises of religious belief. An attempt to trace and explain the process of modifying the representations of the supernatural in context of the historical development of science (or, as the philosopher called it himself, «critical thinking») is considered. The concept of religion by P.L. Lavrov is presented in comparison with the concepts of Ludwig Feuerbach and Auguste Comte.

Key words: Religion, supernatural being, psychological reasons, historical reasons, the periodization of history, critical thought, anthropologism.

Forum

«Study of Religion in Russia: the Ways of Self-Determination and Development». The discussion within the Internet-conference, devoted to the 10 years' anniversary of the journal «Study of Religion» («Religiovedenie») 160

Archive

On the Study of Folklore, Ethnography and History of Religion (Letters to the Mikhail Shakhnovich). *Publ. and comm. by Marianna Shakhnovich (Part 2)* 170

The publication of letters and some archival material relating to correspondence of M. Shakhnovich in 1940-1960's opens up the unknown pages of the history of ethnography, folklore and religious studies in Russia.

Key words: history of religious studies, folklore studies and ethnography; V.J. Propp, M.I. Shakhnovich, M.K. Azadovsky, A.I. Klibanov.

Score

«The Freedom of Consciousness and Spiritual Culture (philosophical, ethical, religious and cultural aspects)» 177

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА ЗА 2011 ГОД

История религий

Криничная Н.А. Гора, скала, камень в свете религиозно-мифологических воззрений (по данным фольклора) (*№ 1*).

Майоров А.В. Восточнохристианские реликвии и идея «переноса империи»: Византия, Балканы, Древняя Русь (*№ 1*).

Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в штате Орегон США (*№ 2*)

Волков А.А. Missale Mixtum как источник для изучения литургии мосарабского обряда (*№ 2*).

Вевюрко И.С. Предвечный Христос в 71-м псалме Септуагинты (*№ 3*).

Шабуров Н.В. Герметизм глазами христианских богословов IV–V вв. (*№ 3*).

Трофимова К.П. Космологические элементы в религиозных представлениях цыган (*№ 3*).

Осипова О.В. Посвятительные надписи в древнегреческих исторических сочинениях (*№ 4*).

Криничная Н.А. Легенды об обмираниях: предпосылки попадания на «тот свет» (*№ 4*).

Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Аляске (*№ 4*).

Религии России

Малкова Н.А. Святая княгиня Ольга как агиологический тип (*№ 1*).

Прахт Д.В. Традиционное образование мусульман России на рубеже XIX–XX вв. (*№ 1*).

Ощепков А.Р. Панкатолицизм А. де Кюстина и образ России в его книге «Россия в 1839 году» (*№ 2*).

Пулькин М.В. Иудаизм на Европейском Севере России и в Сибири (конец XIX – начало XX вв.) (*№ 2*).

Поляков А.Г. Ликвидация подполья викторианского течения в Русской Православной церкви (в 1933 – 40-х гг.) (*№ 2*).

Глушаев А.Л. Общественные реакции на антирелигиозную кампанию 1954 г. в Прикамье (*№ 2*).

Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906–1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и др. (*№ 4*).

Федирко О.П. Методы и эффективность религиозной пропаганды общин ЕХБ на Дальнем Востоке в 20–30-х гг. XX в. (*№ 4*).

Болхосоев С.Б. Служители шаманистских культов у предбайкальских бурят конца XX – начала XXI вв. (на основе полевых материалов) (*№ 4*).

Религии Востока

Фишелев М.М. «Безымянные» демоны: к вопросу об упоминаниях демонов Дебер, Решеф и Кетеб в Еврейской Библии (*№ 1*).

Чжан Линбэй. Родильная обрядность маньчжуров Северо-Восточного Китая (*№ 1*).

Башарин П.В. Выразить невыразимое (шатхи как модель парадоксального мышления) (*№ 3*).

Трубникова Н.Н. Начало обновления японского буддизма в XII–XIII вв. и движение за возрождение уставов и заповедей (*№ 3*).

Калита Е.В. Устройство мукденского приказа церемоний, его административная и религиозная деятельность при династии Цин (*№ 4*).

Прахт Д.В. Община бахаи в Средней Азии в конце XIX – начале XX вв. (*№ 4*).

Маленкова А.А. Религиозный мир китайцев Дальнего Востока СССР в 1920-30-х гг. (№ 4).

Новые религиозные движения

Файнберг А.А. Ислам в контексте афроамериканской хип-хоп культуры (№ 2).

Аюшеева Д.В. Основные особенности и тенденции распространения тибетского буддизма на Западе (№ 4).

Сравнительное религиоведение

Булыко И.П. Учение об обитании Святого Духа в человеке в богословии кардинала Ива Конгара и его оценка с точки зрения православного богословия (№ 1).

Mohammad Reza Zakerabbasali. An introduction to the comparative study of religions in explaining punishment (№ 3).

Философия религии

Цыплаков Д.А. Религиозная и научная истина: аспекты секуляризации (№ 1).

Ершова М.А. От антропологии к теологии: философия религии академиков (№ 1).

Царева Н.А. Проблема религии в русском символизме и европейском постмодернизме (№ 1).

Ажимов Ф.Е. Метафизика и методологический опыт теологии как гуманитарного знания (№ 2).

Левит И.В. Онтологические концепции современного консервативного протестантизма (на примере евангелического движения в Германии) (№ 2).

Давыдов И.П. Функциональный анализ религии (№ 3).

Шмидт В.В. О знаке и символе в религии и обществе как проблеме межинституционального диалога (№ 3).

Малевич Т.В. Когнитивные аспекты дескриптивной невыразимости мистического опыта (№ 4).

Карабыков А.В. О роли языка в эпистемологии Фомы Аквинского (№ 4).

Религиозная философия

Василенко А.Н. Исповедь, проповедь и автобиография – три столпа текста Августина Блаженного (№ 1).

Здор А.В. Святоотеческие источники нравственно-аскетического богословия свт. Игнатия (Брянчанинова) (№ 1).

Беневич Г.И. Иоанн Филопон и Максим Исповедник: от христианизации философии к христианской философии (№ 1).

Климова О.М. Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого (№ 2).

Рождественская И.С. Понятие «сверхъестественного экзистенциала» Карла Ранера в контексте проблемы соотношения природы и благодати (№ 2).

Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога (№ 3).

Трофимова З.П. Унитарные взгляды У.Э. Чаннинга (№ 3).

Бражников И.Л. Эсхатологическое измерение историософского текста (№ 4).

Шахматова Е.В. Спиритические практики Серебряного века в контексте древнеиндийской философии (№ 4).

Леонтьев Ю.А. Русская религиозная философия: теософское и философское отношение к Софии (№ 4).

Романько Ю.И. Античные истоки религиозно-философской системы Ф.А. Голубинского (№ 4).

Феноменология религии

Забияко А.П. Феноменология религии (статья вторая) (№ 1).

Воронкова Е.А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья первая (№ 2).

Забияко А.П. Феноменология религии (статья третья) (№ 3).

Тайване Элизабете. Трансформации ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве на примере Международного общества христианской медитации: феноменологическая экспликация (№ 3).

Социология религии

Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии (№ 1).

Богатова О.А. Религиозная самоидентификация и воцерковленность в секулярном обществе (региональные аспекты) (№ 1).

Опалев С.А. Исследования религиозного плюрализма в современной западной социологии религии (№ 2).

Сафронов Р.О. Транс-культура и религия (№ 2).

Дюшенбиев С.У. Ислам в современном Кыргызстане: состояние и проблемы (№ 3).

Психология религии

Робозеева А.А. Психоаналитическая концепция мифа Отто Ранка (№ 2).

Религия и право

Лещинский А.Н. Конфликтность расколов в православии (№ 2).

Религия и культура

Хорошавина Т.В. Миф и ритуал в лирических циклах М.А. Волошина «Алтари в пустыне» и «Пляски» (№ 1).

Морженкова Н.В. Мотив святости в авангардистской поэтике Гертруды Стайн (№ 1).

Пивоваров Д.В. Культура и религия: три модели базиса культуры (№ 2).

Гришин Е.В. Пути обновления мистериального жанра во Франции первой половины XX в. (№ 2).

Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов (№ 2).

Абрамова Е.И. Роль церкви в сохранении языковой идентичности гаэльского населения (№ 4).

Королева В.А. Музыкальные элементы общинных обрядов и их влияние на художественную жизнь корейцев на Дальнем Востоке России (1860-е – 1937 гг.) (№ 4).

История религиоведения

Яблоков И.Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссии в отечественной литературе (№ 3).

Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения (№ 3).

Кобызов Р.А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию основания (№ 3).

Хотеева М.С. П.Л.Лавров как отечественный религиовед (№ 4).

Форум

«Религиоведение в России: пути самоопределения и развития» (дискуссия в рамках интернет-конференции, посвященной 10-летию журнала «Религиоведение»).

Архив

О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М.И. Шахновичу). Публикация и комментарии М. М. Шахнович (№ 3).

О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М.И. Шахновичу). Публикация и комментарии М.М. Шахнович (продолжение) (№ 4).

Кафедра

Красников А.Н. Учебно-методический комплекс по магистерской программе «Этнография и этнология религии» (№ 3)

Шахнович М.М. «Антропология религии». Программа учебной дисциплины (№ 3).

Кругозор

II Международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию» (№ 1).

Седьмая международная востоковедная конференция (Торчиновские чтения), «Метаморфозы». Информационное сообщение (№ 1).

Резолюция Второй конференции Российского сообщества преподавателей религиоведения (Санкт-Петербург, 2–4 июня 2011 г.) (№ 3).

Тесман Анна. Рецензия на книгу Роберта Лангера (№ 3).

Березина Е.М., Писманик М.Г. «Свобода совести и культура духовности (философско-этические, религиозные и культурологические аспекты)» (№ 4).